چپ گرایی، اسلام سیاسی و بحران فلسطین

دکتر محمود مسائلی



چپ‌گرایی، اسلام سیاسی، و بحران فلسطین

دکتر محمود مسائلی

نام کتاب:

چپ گرایی، اسلام سیاسی و بحران فلسطین

نام نویسنده:

دکتر محمود مسائلی

ناشر:

اندیشکده بین‌المللی نظریه های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)

Alternative Perspectives and Global Concerns

شابک:

Ebook: 978-1-0694072-0-7

فهرست مطالب

پیشگفتار... ۲

فصل اول :مفهوم چپ در طیف اندیشه سیاسی.............................. ۳

فصل دوم :چپ‌گرایی کلاسیک: پاسخی به بحران سرمایه‌داری افسارگسیخته؟... ۱۰

فصل سوم :خطوط آیینی چپ‌گرایی جهانی.................................. ۱۹

فصل چهارم :ائتلاف چپ‌گرایی با اسلام‌گرایی در ایران معاصر......... ۳۵

فصل پنجم :ائتلاف چپ‌گرایی و اسلام سیاسی در جهان عرب......... ۴۰

فصل ششم :پیش‌زمینه‌های شکل‌گیری یهودی ستیزی................... ۵۵

فصل هفتم :آرمان فلسطین: کلافی سر درگم و متناقض................. ۷۹

فصل هشتم :بنیادهای اعتقادی نهضت مقاومت اسلامی - حماس... ۹۶

فصل نهم :اشتراک متقابل دو نوع جنایت بین‌المللی توسط حماس ۱۰۳

فصل دهم :ممنوعیت سپر انسانی در عملیات نظامی...................... ۱۱۴

فصل یازدهم :راه حل‌ها و ابتکارات برای موضوع فلسطین............ ۱۲۳

فصل دوازدهم :جنگ‌های نیابتی و یا شبکه‌های ترور و تباهی....... ۱۳۱

فصل سیزدهم :مقاومت جنوب لبنان درقبال اسلام سیاسی.......... ۱۳۶

منابع... ۱۴۸

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی

این کتاب، مانند دیگر کتاب‌های پیشین با اهداف انسان‌دوستانه و از ناحیه ادای دین به میهن و جامعه دانشگاهی تهیه شده است .

برای تهیه کتاب از هیچ سازمان، نهاد و یا دولتی هیچگونه وجهی دریافت نشده است.

به‌عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده این است خوانندگان به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت می‌دانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند .

پیشگفتار

اخبار مربوط به کشته و مجروح شدن کودکان و زنان در منطقه فلسطین به‌طور طبیعی هر انسانی را متاثر و اندوهگین می‌کند. این اخبار که روزانه فضای مجازی را پر کرده و یا از طریق تظاهرات خیابانی به طور مستمر برجسته‌تر می‌شود، آن‌چنان در دل و ذهن مردم رسوخ می‌کند که بسیاری از آنان را از فکر کردن به چرایی این تلفات انسانی و علت بحران فلسطین باز می‌دارد. مردم با دیدن چنین اخبار دردناکی، به جای آنکه به تحلیل علل اصلی و ریشه‌ای بحران فلسطین بپردازند، به احساسات لحظه‌ای پاسخ می‌دهند. در این شرایط، پرسشی که ممکن است ذهن بسیاری را به خود مشغول سازد این است که چرا این بحران کهنه هنوز ادامه دارد و چرا علیرغم گذشت سال‌ها، این زخم هنوز درمان نشده است.

اگر به بحران فلسطین از منظر عمیق‌تری نگاه کنیم، شاید بتوانیم دلایل و ریشه‌های این بحران را فراتر از آنچه که در رسانه‌ها یا از سوی جنبش‌های طرفدار فلسطین مطرح می‌شود، درک کنیم. درک این موضوع نیازمند بررسی و تحلیل دقیق‌تر تاریخ، سیاست‌ها و ائتلاف‌های منطقه‌ای است که نه تنها فلسطین، بلکه کشورهای عربی همسایه و اسرائیل را نیز درگیر کرده است. تفاوت‌های موجود در تحلیل‌های مختلف این بحران ممکن است باعث شود که افکار عمومی به‌طور کامل از جزئیات این مسئله بی‌خبر بماند و تنها به احساسات یا تحلیلات سطحی اکتفا کنند.

هدف اصلی این کتاب این است که به بررسی نقش چپ‌گرایی در این بحران، و ائتلاف آن با اسلام‌گرایی، فضای رادیکال جهان عرب، و همچنین یهودی‌ستیزی و ریشه‌های آن بپردازد. کتاب در سه بخش تنظیم شده است: در بخش اول، مفاهیم بنیادین چپ‌گرایی و ارتباط آن با اسلام سیاسی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا تصویری واضح‌تر از وضعیت سیاسی منطقه ارائه شود. در بخش دوم، پیش‌زمینه‌ها و ریشه‌های آنچه به‌عنوان «آرمان فلسطین» شناخته می‌شود، توضیح داده می‌شود. هدف این بخش، با بی‌طرفی کامل، روشن کردن زوایای پنهان بحران فلسطین است. در بخش سوم، ابعاد حقوقی بین‌المللی بحران فلسطین بررسی می‌شود و تأثیرات آن بر تحولات جهانی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

بنابراین، این کتاب می‌تواند برای افرادی که به مطالعات فلسطین و تحلیل‌های عمیق‌تر این بحران علاقه دارند، منبعی مفید و ارزشمند باشد.

فصل اول:
مفهوم چپ در طیف اندیشه سیاسی

طرح موضوع

بحث‌ها و موضوعاتی که در جریان مبارزات مردم ایران برای دستیابی به آزادی و ایجاد نظام حکومتی مبتنی بر اراده آزاد خویش مطرح می‌شود، به‌ویژه در زمینه مفاهیم سیاسی مانند دمکراسی و أراده آزاد مردم برای تعیین سرنوشت سیاسی جامعه خویش، پیچیده و گاهی گمراه‌کننده می‌گردد. در این راستا، نه تنها برخی تحلیل‌ها و مباحث، جوهر واقعی این مفاهیم را به درستی بیان نمی‌کنند، بلکه ممکن است باعث ابهام و سردرگمی بیشتر در میان مردم شوند. این در حالی است که مفاهیم اساسی مانند اراده آزاد و مردم‌سالاری که در قلب دموکراسی قرار دارند، در برخی از اظهارنظرها به‌طرز سطحی و گاهی به‌طور کاملاً ایدئولوژیک و جانبدارانه تحلیل می‌شوند. یکی از موضوعاتی که در تاریخ معاصر ایران بیشتر خود را نشان داده است، این است که برخی جریان‌ها، به‌ویژه در حوزه چپ‌گرایی، مفهوم اراده آزاد و مردم سالاری را نه به‌عنوان مفاهیمی بنیادین که اساس یک جامعه دموکراتیک را تشکیل می‌دهند، بلکه به عنوان موضوعاتی منطبق بر ایدئولوژی‌های خاص خودشان تفسیر می‌کنند. این امر باعث شده است تا مفهوم دموکراسی و اراده مردم تنها در چارچوب آن ایدئولوژی‌های خاص، مانند چپ‌گرایی، شناخته شده، و در نتیجه درک و پذیرش گسترده‌تر این مفاهیم در هاله‌ای از ابهامات باقی بماند.

به عبارت دیگر، اغلب این گروه‌ها به‌جای اینکه از دموکراسی به عنوان یک ابزار برای تحقق آزادی‌های فردی و جمعی و برای نمایندگی واقعی اراده مردم در نظر بگیرند، آن را صرفاً به عنوان وسیله‌ای برای تحقق اهداف خاص سیاسی یا ایدئولوژیکی خود می‌بینند. نتیجه این نگاه، شکل‌گیری جامعه‌ای بسته و ایدئولوژیک است که به جای تسهیل در مشارکت آزادانه مردم در فرآیند تصمیم‌گیری، سعی می‌کند این مشارکت را به شکل معینی از دیدگاه‌های خاص محدود کند. در این بین، برخی افراد و جریان‌ها که تحت لوای چپ‌گرایی یا حتی دیگر ایدئولوژی‌ها وارد عرصه مبارزات سیاسی می‌شوند، ممکن است به‌طور ناخودآگاه یا حتی آگاهانه از مسیر اصلی حمایت از حقوق بشر، آزادی‌های فردی و خیر عمومی منحرف شده و جریانات حذفی را در میان خود و دیگران در پیش گیرند. این انحرافات، به ویژه زمانی که این افراد به جای حمایت از مطالبات واقعی مردم، در جهت منافع شخصی، حزبی یا ایدئولوژیکی خود وارد عمل می‌شوند، زیان‌هایی برای نهضت آزادی‌خواهی را بوجود می‌آورند. در این زمینه، در مواردی، مشاهده می‌شود که کسانی که خود را مدافع آرمان‌های عدالت‌خواهانه و آزادی‌خواهانه می‌دانند، به‌طور تلویحی یا آشکار از قدرت‌های خارجی، گروه‌های افراطی و یا طرح‌های غیر مردمی حمایت می‌کنند. این حمایت‌ها تهدیدهایی را متوجه دموکراسی می‌سازد. به همین دلیل است که در مبارزات مردم ایران برای رسیدن به

یک نظام حکومتی دموکراتیک، ضروری است که جوهر این مفاهیم به درستی درک و در عمل پیاده‌سازی شود.

این نوشتار می‌کوشد مفهوم چپ را در طیف اندیشه سیاسی توضیح دهد تا از طریق آن بتوان به پاره‌ای از سردرگمی‌ها در باره این آیین پر سرو صدا پایان بخشند. برای این منظور، مفهوم چپ را در طیف اندیشه سیاسی به ساده‌ترین شکل ممکن توضیح داده می‌شود.

چپ‌گرایی و راست‌گرایی در «طیف اندیشه سیاسی»[1]

برای درک روشنتر و تحلیل مفاهیم و آیین‌های سیاسی، آنها را می‌توان بر روی یک طیف گسترده که از منتها علیه سمت راست تا انتهای سمت چپ – بر روی طیف اندیشه سیاسی – امتداد می‌یابد، قرار داد تا با دریافت جایگاهی که در آن قرار گرفته‌اند، معانی و همچنین کارکرد آنها را بهتر ر روشنتر درک کرد. این طیف از نقطه‌ای در سمت راست آغاز می‌شود که در آن سیاست‌های «محافظه‌کارانه» و «مقاومت» در برابر تغییرات و نوآوری‌ها قرار می‌گیرند (که به سمت راست تمایل دارند)، و به نقطه‌ای می‌رسد که در آن سیاست‌های «مترقی» و «تلاش» برای تغییرات اجتماعی و اقتصادی در جهت عدالت اجتماعی و آزادی‌های بیشتر قرار دارند (که به سمت چپ متمایل هستند).

با ملاحظه جایگاه‌های طیف اندیشه سیاسی می‌توان به درک روشن‌تری از مفاهیم «راست‌گرایی» و «چپ‌گرایی» رسید. در سمت راست طیف سیاسی، آیین‌ها و ایدئولوژی‌هایی قرار دارند که به طور کلی با تغییرات پیشرو و تحولات اجتماعی مخالف می‌ورزند. این گرایش‌ها به حفظ سنت‌ها و اصول موجودی که به آنها اعتقاد دارند و وفاداری نشان می‌دهند، تمایل دارند. نمونه بارز این آیین‌ها می‌تواند اسلام‌گرایی سیاسی باشد که خواهان بازگشت به مدل‌های سنتی حکومت و شریعت هستند و هیچ تمایلی به پذیرش تغییرات اجتماعی مدرن و دمکراتیک ندارند. در سمت چپ، گرایش‌ها و ایدئولوژی‌های پیشروی قرار دارند که به دنبال تحولات اجتماعی و اقتصادی هستند تا عدالت اجتماعی بیشتری را برقرار کنند. این گرایش‌ها معمولاً خواهان اصلاحات بنیادی در ساختارهای اجتماعی و اقتصادی می‌باشند. نمونه‌هایی از این دسته می‌تواند ایدئولوژی‌های کمونیستی و سوسیالیستی مانند آنچه در کوبا، ونزوئلا یا کره شمالی مشاهده می‌شود، باشد که ادعای پیشروی به سمت جامعه‌ای عادلانه‌تر و برابرتر دارند.

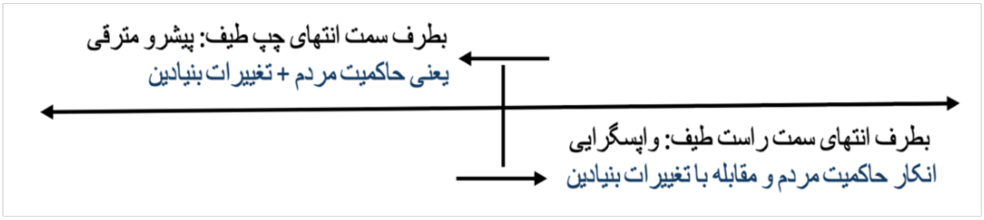
ماهیت هر آیین سیاسی از طریق جایگاه آن در طیف اندیشه سیاسی تعیین می‌شود. آیین‌های سیاسی که به سمت چپ تمایل دارند، عموماً خود را «پیشرو و مترقی» و «بنیادشکن»[2] می‌دانند، زیرا آنها خواستار تغییرات بنیادی در سیستم‌های موجود برای تحقق عدالت اجتماعی هستند. در مقابل، آیین‌های راست‌گرا بیشتر به حفظ «وضعیت موجود» و

[1] Political Spectrum

[2] Progressive and often radical

«مقاومت در برابر تحولات اجتماعی و سیاسی» تمایل دارند، بنابراین در اغلب موارد به سمت حفظ نظم موجود و واپسگرایی[۳] متمایل می‌شوند. در نهایت، تمایل یک آیین سیاسی به پذیرش اصلاحات اجتماعی نیز می‌تواند نشانه‌ای از پیشرو بودن یا واپسگرا بودن آن آیین باشد. آیین‌هایی که قادر به پذیرش و حمایت از اصلاحات اجتماعی برای تحقق عدالت اجتماعی هستند، خود را مترقی و پیشرو می‌بینند. در حالی که آیین‌هایی که به شدت در برابر اصلاحات و تغییرات مقاومت می‌کنند، معمولاً به عنوان ارتجاعی و واپسگرا شناخته می‌شوند.

نمودار زیر می‌تواند جایگاه‌های آیین‌های سیاسی را بر روی طیف اندیشه سیاسی توضیح دهد:



تاکنون آنچه تفاوت‌های عمده میان دو مجموعه و یا گروه آیین‌های سیاسی را توضیح می‌دهد، تکیه بر دو واقعیتی است که به قاعده تبدیل می‌شوند. چپ‌گرایی به حاکمیت مردم و انجام تغییرات بنیادشکن برای رساندن مردم به حاکمیت خویش اصرار می‌کند. راستگرایی، در نقطه مقابل، با اکراه برای پذیرش حقوق ذاتی مردم برای تعیین سرنوشت خویش، با تغییرات بنیادین و شالوده شکن مخالفت می‌کند. در نقطه میانی طیف، مواضع میانه رو قرار می‌گیرند. موضع «میانه روی» با اصلاحات در سیستم از طریق تلاش برای ایجاد نوعی همکاری میان طرفین مشخص می‌شود. از این نقطه نظر، پیشنهاد می‌شود فلسفه سیاسی لیبرال در حالت میانه‌روی تعریف شود زیرا نه تنها رو به ترقی و اصلاحات اجتماعی عمیق است، و توانایی و تمایل به استقرار عدالت اجتماعی هم دارد، از همکاری و یادگیری از دو طیف متقابلاً حذف کننده راست ارتجاعی تا چپ مدعی تغییرات بنیادشکن برای سامان بخشی امور جامعه نیز استقبال می‌کند.

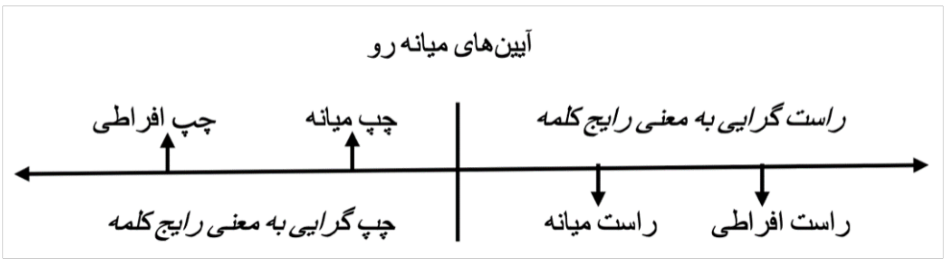
در تحلیل دقیق‌تر طیف سیاسی، می‌توان گفت که آیین‌های سیاسی در فاصله میان نقطه وسط طیف تا انتهای سمت راست، معمولاً در درجات مختلفی از «پیشرو بودن» و «واپسگرایی» قرار دارند. این آیین‌ها به طور کلی از اصلاحات اجتماعی و سیاسی حمایت کنند، اما در این امر همچنان در چارچوب سیستم موجودی که آنرا معرفی می‌کنند باقی می‌مانند. از اینروی، تمایلی به تغییرات بنیادین و انقلاب‌های عظیم در ساختار اجتماعی نیستند. اینگونه تمایلات و آیین‌های سیاسی ویژگی محافظه‌کاری متعادل دارند، زیرا درضمن پذیرش تغییرات تدریجی و اصلاحات معقول به حفظ بنیان‌های اصلی سیستم اجتماعی و سیاسی موجود

[3] Retrospective and conservative

پایبند می‌باشند. این رویکردها نه‌تنها از رادیکالیسم پرهیز می‌کند، بلکه به حفظ ساختارهای موجود اهمیت می‌دهد و برای انجام اصلاحات مورد نظر خود نیز تمایلی برای برهم زدن سیستم ندارد.

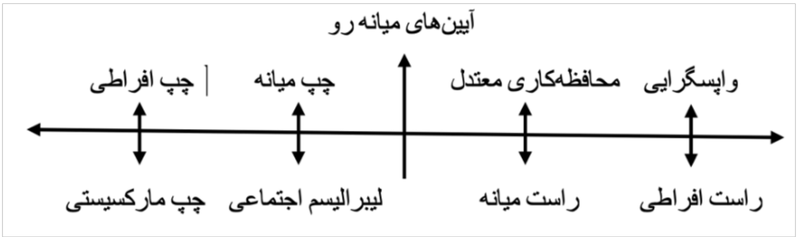
در فاصله میان نقطه وسط تا انتهای سمت چپ، نگرش‌های قرار می‌گیرند که تمایل بیشتری به پیشرفت و انقلاب‌های اجتماعی از خود نشان می‌دهند. این نگرش‌ها می‌توانند از لیبرالیسم اجتماعی تا انواع ایدئولوژی‌های چپ‌گرایانه را شامل شوند. این گروه‌ها از تغییرات اساسی در ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حمایت می‌کنند و به تدریج به سمت مدل‌هایی با پایه‌های اقتصادی و اجتماعی متفاوت‌تر می‌روند. حال، هرچه که این آیین‌ها به سمت انتهای چپ طیف نزدیک‌تر می‌شوند، معمولاً درجه پیشرو بودن و بنیادشکنی آنها بیشتر می‌شود. این تغییرات می‌تواند به اشکال مختلف باشد؛ از آرمان‌های لیبرال دموکراتیک تا مدل‌های سوسیالیستی یا کمونیستی که در آنها تغییرات رادیکال در نظر گرفته می‌شود. آیین‌هایی که در این بخش از طیف قرار دارند، ممکن است انقلابی به نظر برسند و خواهان تغییرات بنیادین در سیستم سیاسی و اجتماعی باشند.

به‌طور کلی، اگر بخواهیم وضعیت این آیین‌ها را به صورت سلسله‌مراتبی تقسیم کنیم، آیین‌های نزدیک به وسط طیف دارای اصلاحات تدریجی هستند، در حالی که آیین‌های نزدیک‌تر به سمت چپ یا راست، به ترتیب به سمت پیشرو بودن و واپسگرایی حرکت می‌کنند و در برخی موارد، این حرکت به سمت تغییرات انقلابی و حتی بنیادشکنی خواهد بود. به نمودار زیر توجه کنید:



موضوع محافظه کاری بیشترین سردرگمی را برای علاقه‌مندای به آیین‌های سیاسی بوجود می آورد. جایگاه محافظه کاری بر روی طیف سیاسی کجاست؟ آیین‌های محافظه کار آنهایی هستند که حفظ وضع موجود را حفظ کرده و یا مورد محافظت قرار می‌دهند که البته این تعریف با آنچه معمولا برای احزاب محافظه کار استفاده می‌شود متفاوت است. در حقیقت، در اینجا نظر ما به احزاب سیاسی معطوف نیست، بلکه توجهات را به معنی محافظه کار بودن از نقطه نظر جایگاهی که بر روی طیف سیاسی قرار دارد، معطوف می‌کنیم. حال، اگر محافظه کاری را به عنوان حفظ کردن وضعیتی که در جریان است در نظر بگیریم. هر کدام از آیین‌های سیاسی می‌توانند به نوعی محافظه کار باشند. به عنوان مثال، حزب کمونیست چین و یا نولیبرالیسم امریکایی مادامیکه می‌کوشند همچنان شرایط موجود را برای حفاظت از قدرت حفظ کنند، اینگونه گرایش نوعی محافظه‌کاری به حساب می‌آید. در اینصورت، گرایش محافظه

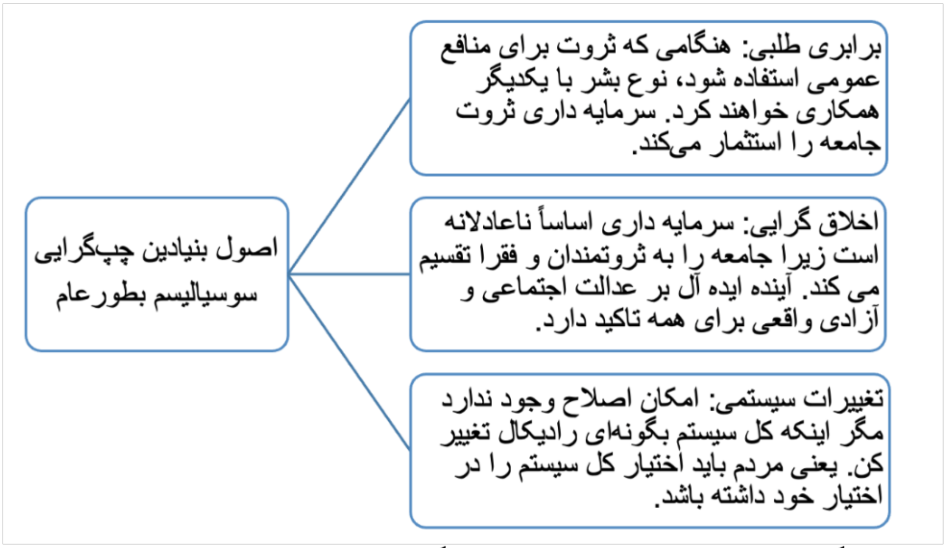
کاری در هر کجای طیف سیاسی می‌تواند چهره خود را نشان دهد، هرچند که به لحاظ تاریخی با مواضع راست افراطی همراه بوده است. حال بهتر می‌توان معنی چپ‌گرایی، راستگرایی، و یا محافظه‌کاری را ادراک کرد. نمودار زیر این گرایشات (یا آیین‌های) سیاسی را توضیح می‌دهد:



در واقع، محافظه‌کاری به عنوان یک مکتب فکری و سیاسی، بسته به موقعیت جغرافیایی و تاریخی که در آن قرار دارد، می‌تواند ویژگی‌های متفاوتی پیدا کند. این ویژگی‌ها در ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی تنوع زیادی دارند. محافظه‌کاری ممکن است در یک کشور آزادی‌خواهانه باشد و به حفاظت از حقوق فردی و آزادی‌های مدنی تأکید کند، در حالی که در کشوری دیگر ممکن است بیشتر به سمت اقتدارگرایی حرکت کند و به حفظ نظم و قانون از طریق کنترل بیشتر دولت بر جامعه اهمیت دهد. همچنین، برخی از گرایش‌های محافظه‌کار ممکن است بیشتر نخبه‌گرا باشند، به این معنا که به نخبگان اجتماعی و سیاسی قدرت بیشتری می‌دهند، در حالی که برخی دیگر به جنبش‌های توده‌ای توجه دارند و به حمایت از حقوق اکثریت مردم می‌پردازند. در همین راستا، محافظه‌کاری ممکن است در برخی موارد پیشرو باشد و به تغییرات تدریجی در سیاست‌ها یا ساختارهای اجتماعی توجه کند، یا ممکن است کاملاً واپسگرا باشد و به حفظ وضعیت موجود و مقاومت در برابر تغییرات تأکید کند. در اینجا، محافظه‌کاری می‌تواند در برخی موارد حتی به سمت ارتجاعی بودن حرکت کند، به این معنا که به دنبال بازگشت به الگوهای قدیمی‌تر و کمتر دموکراتیک باشد.

از سوی دیگر، چپ‌گرایی نیز در سمت چپ طیف سیاسی، تنوع زیادی دارد. چپگرایان می‌توانند از لیبرالیسم اجتماعی تا مارکسیسم یا حتی سوسیالیسم انقلابی گسترده باشند. چپ‌گرایی ممکن است با اندیشه‌های لیبرال ترکیب شود و بر آزادی‌های فردی و برابری اجتماعی تأکید کند، یا ممکن است ویژگی‌های آرمانی پیدا کند و به دنبال ایجاد جامعه‌ای عادلانه‌تر و بی‌طبقه باشد. همچنین، برخی چپ‌گرایان به سمت چپ مارکسیستی و حتی سوسیالیسم انقلابی گرایش دارند و در این حالت، ممکن است خواهان تغییرات بنیادین در ساختارهای اقتصادی و سیاسی جامعه باشند. در نهایت، چپ‌گرایی، همانند محافظه‌کاری، می‌تواند طیف گسترده‌ای از مواضع سیاسی را پوشش دهد، از پیشرو و مترقی بودن گرفته تا بنیادشکنی و انقلاب‌خواهی، که این نیز بستگی به موقعیت جغرافیایی، تاریخی و فرهنگی هر کشور دارد. در این تنوع، هر دو سمت طیف (چپ و راست) می‌توانند ویژگی‌های متفاوت و در برخی موارد متضادی را به خود بگیرند که باعث پیچیدگی و تکثر در تحلیل‌های سیاسی می‌شود.

نکته مهم در اینجا این است که آیین‌های سیاسی معمولاً به راحتی در مرزهای مشخص و جداگانه قرار نمی‌گیرند و می‌توانند با ویژگی‌های مختلف همپوشانی پیدا کنند .در بسیاری از موارد، جنبش‌ها و نظام‌های سیاسی فراتر از تقسیمات کلاسیک چپ و راست عمل می‌کنند و در تعامل با شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، از ویژگی‌های گوناگون یکدیگر بهره می‌برند. برای مثال، ویتنام که کشوری چپ‌گراست علی‌رغم پیروی از اصول مارکسیسم، در عرصه سیاست‌گذاری‌های اجتماعی به سمت عدالت اجتماعی و مسائل لیبرالی پیش می‌رود.



این ویژگی‌ها به عنوان جنبه‌های پیشرو و چپ‌گرایانه شناخته می‌شوند، که با اصول سیاسی مارکسیستی‌شان همراستا است، ولی در همان حال ممکن است بر مسائل حقوق بشر و آزادی‌های فردی تأکید کنند که معمولاً در سیاست‌های چپ تجلی می‌یابند.

علاوه براین، در دنیای جهانی‌شده امروز، آیین‌های سیاسی می‌توانند از یکدیگر یاد بگیرند و مرزهای سنتی خود را در هم بشکنند. این فرایند انتقال و ترکیب می‌تواند به صورت ترکیب‌هایی نوآورانه از ایدئولوژی‌های مختلف درآید که به مشکلات و چالش‌های جدیدتر پاسخ دهند. برای مثال، نهضت‌های محیطزیستی که از سیاست‌های مختلف، از چپ تا راست بهره می‌برند، به دنبال ترکیب نظریات مختلف برای توضیح و پیشبرد اهداف خود هستند. آنها به جای پایبندی به یک دیدگاه سیاسی خاص، از هر جنبش و ایدئولوژی‌ای که می‌تواند به پایداری و عدالت محیطی کمک کند، استفاده می‌کنند. در نتیجه، این فرایند همگرایی میان آیین‌های سیاسی نشان می‌دهد که در دنیای امروز، مفاهیم سیاسی ثابت نیستند و می‌توانند در پاسخ به تغییرات جهانی، تغییر کرده و به هم نزدیک شوند.

با توجه به این توضیحات بهتر می‌توان موضع و جایگاه چپ ایرانی را شناخت. آیا چپ ایرانی که می‌بایست در سمت چپ طیف سیاسی یاد شده قرار گیرد، درک درستی از این سنت فکری دارد؟ به نظر نویسنده پاسخ بسیار نا امید کننده است بگونه‌ای که حتی می‌توان

موضع آنها را در سمت و سوی محافظه‌کاری جریاناتی که در سمت راست طیف سیاسی قرار می‌گیرند یافت. حداقل از میان دو جریان مشهور چپ ایرانی، شامل حزب توده و فدائیان خلق، هیچکدام از آنها نتوانسته‌اند سیمای روشنی از ویژگی‌های چپ بودن را ترسیم کنند، بلکه در مواضعی فرو افتاده‌اند که پیوسته موانعی را در پیش راه نهضت رهایی بخشی مردم ایران ایجاد می‌کنند. بنظر نمی رسد عامه جریان چپ در ایران درک روشنی از فلسفه فکری چپ بودن داشته و بیشتر با ویژگی چپ نمایی و سطحی نگری مواضع خود را به نمایش گذاشته است.

فصل دوم:

چپ‌گرایی کلاسیک: پاسخی به بحران سرمایه‌داری افسارگسیخته؟

طرح موضوع

در نوشتار پیشین، با توجه به مفهومی که از چپ در طیف اندیشه سیاسی ارائه شد، دو ویژگی اساسی برای این مفهوم در نظر گرفته شد. اولین ویژگی تغییرات بنیادین است که در آن جامعه باید تحولاتی اساسی در جهت بهبود شرایط زندگی خود تجربه کند. دومین ویژگی، حاکمیت اراده مردم است، به این معنا که این تغییرات باید به مردم این امکان را بدهد که بر سرنوشت خود مسلط شوند. این دو ویژگی به عنوان پیشرو و مترقی بودن در اندیشه‌های چپ توضیح داده شدند. چنین نگرشی از چپ در طیف اندیشه سیاسی، به ما کمک می‌کند تا ویژگی‌های مختلف سیستم‌های سیاسی و نظریات حاکمیتی را شناسایی کنیم. به این ترتیب، نظام‌های سیاسی –خواه پادشاهی مشروطه باشد یا جمهوری – می‌توانند پیشرو و مترقی یا راست‌گرا و محافظه‌کار باشند .پیشرو بودن می‌تواند از لیبرالیسم اجتماعی تا چپ‌گرایی کمونیستی افراطی متغیر باشد، در حالی که راستگرایی هم می‌تواند از راست میانه تا راست افراطی و واکنشی پیش رود. به طور کلی، چپ‌گرایی در طیف سیاسی از نقطه وسط شروع می‌شود و تا انتهای سمت چپ گسترش می‌یابد، که شامل لیبرالیسم اجتماعی، چپ‌گرایی آرمانگرا و چپ‌گرایی بنیادشکن همچون چپ مارکسیستی می‌شود. بنابراین، این چارچوب به ما این امکان را می‌دهد که تنوع و تحولات مختلف در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی را بهتر درک کنیم.

ظهور چپ‌گرایی را می‌بایستی در قیام‌های اجتماعی که در نیمه‌های قرن نوزدهم تقریباً همه اروپا را در بر گرفته و به انقلاب مردم یا انقلاب ملت‌ها موسوم شد جستجو کرد. علاوه بر این نابرابری‌های توسعه یافته و عمیق و شرایط وحشتناک زندگی طبقه کارگر آرام آرام موجبات این اندیشه را به وجود آورد که شرایط باید تغییر کند و این تغییرات باید در جهت اعاده حق حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش انجام پذیرد. اگر به ادبیات اروپای قرن نوزدهم نظر کوتاهی داشته باشیم و با آثار افرادی مانند «چارلز دیکنز» و یا «ویلیام بلیک» مراجعه نماییم، می‌توانیم عمق فاجعه بخشی بزرگی از مردم که در محرومیت محض فقط زیستی ساده داشتند را دریابیم.[۴] درحقیقت، سرمایه داری انحصاری آنچنان نابرابری‌های دهشتناکی را

[4] Dickens, C. (1837-39). *Oliver Twist*; or The Parish Boy's Progress. Charles; Dicken, C. (1864-65). *Our Mutual Friend. See: The Project Gutenberg eBook of Our Mutual Friends, by Charles Dickson;* Blake, W. (1969). *Chimney Sweeper.*
Blake, W. (1789/2012). *The Songs of Innocence*; Gaskell, E. (1845/2017). *Mary Barton: A Tale of Manchester;* Trollope, C. (1984). *Shirley*; Kingsley, C. (1984/2010). *Yeast: A Problem; North and South*, novel by Elizabeth Gaskell, written at the request of *Charles*

بوجود آورد بود که ضرورت ایجاد تغییرات را برای دفاع از حقوق ذاتی حیاتی طبقه محروم اجتناب ناپذیر می‌ساخت. یک قطعه از «نجواهای معصومیت» اثر «بیلک» می‌تواند عمق فاجعه را نشان دهد. این نجواها از سوی تام کوچولو، پسر ۸ ساله‌ای است که می‌بایست دودکش‌های خانه‌های ثروتمندان را تمیز کند:

وقتی مادرم درگذشت، من خیلی کوچک بودم
هنوز زبان در نیاورده بودم که پدرم مرا فروخت
به سختی گریه می‌کند، گریه، گریه، گریه
من دودکش های شما را تمیز می‌کنم و در دوده ها می‌خوابم

تام کوچولو گریه می‌کند ، گویی موهای تراشیده او نیز گریه می‌کنند
مانند بره‌ها پیچ میخورد. موهای او را تراشیده‌اند

ولی اینها برای تام کوچولو مهم نیست چرا وقتی که سرش تراشیده شده است
مهم نیست که دودها بتواند موهای او را خراب کنند

بنابراین، او ساکت ماند و در همان شب
در حالی که خوابیده بود یک چنین چشم اندازی را در عالم خود نظاره می‌کرد
هزاران کودک دیگر تمیزکار دودکش مانند «دیک»، «جو»، «ند»، و «جک»
همه آنها در تابوت‌های سیاه دوده ها محبوس بودند.

تام بیدار شد، در تاریکی از جای خود برخاست،
و کوله بار و جاروی خود را در دست گرفت تا کار کند.
صبح بسیار سرد بود ، ولی تام گرم بود و خوشحال.
او اگر همه وظیفه خود را انجام دهد، ترسی از تنبیه نخواهد داشت.[۵]

چپ‌گرایی کلاسیک

مفهوم چپ در این شرایط عمیقا نابرابر اجتماعی، به‌عنوان پاسخی به بحران سرمایه‌داری ظهور کرد. نوشتار حاضر بر اینگونه اشکال و نحله‌های چپ‌گرایی نظارت دارد. هدف نوشتار هم این است که توضیح دهد بسیاری از گروه‌های چپ امروزین، شامل چپ‌گراهای ایرانی، درک روشنی از مفهوم چپ نداشته و پیام‌های اینگونه نگرش را به سطحی‌ترین معنی ممکن یعنی به بهره برداری ایدئولوژیکی تقلیل داده‌اند. همانگونه که در

Dickens and published anonymously in serial form in *Household Words;* Barton, M. (1839). *A Tale of Manchester Life*.

5 Blake, W. (1789/2012). *The Songs of Innocence*. United States of America: LSC Communications.

نوشتار پیشین هم توضیح داده شد، امید این است که این توضیحات بتواند به سردرگمی‌ها در باره چپ‌گرایی پایان بخشد.

قرن نوزدهم را باید بعنوان نقطه شروع منسجم آیین‌های چپ‌گرایی که هر کدام با تفاسیر خاص خود از مفهوم چپ به معنی سوسیالیستی کلمه ظهور کردند، مورد توجه قرار داد. در این ایام، و در پاسخ به بحرانی که جوامع وقت اروپای بویژه انگلستان را در برگرفته بود، سه جریان چپ‌گرایی سوسیالیستی مشاهده می شوند: سوسیالیسم آرمان‌گرا، سوسیالیسم لیبرال، و سوسیالیسم مارکسیستی. نگاهی گذرا به هر کدام از این جریانات تواند توضیح دهنده آمال و آروزها و همچنین اهداف و خط مشی‌های عملی آنان باشد. سوسیالیسم آرمان‌گرا به‌ویژه در واکنش به نابرابری‌های شدید و شرایط سختی که در دوران انقلاب صنعتی در اروپا، به ویژه در بریتانیا، به وجود آمد، شکل گرفت. این اندیشه‌ها به‌طور عمده تلاش می‌کردند تا از طریق توسعه آرمان‌های اخلاقی و اجتماعی، شرایط زندگی ستم‌دیدگان و فقرا را بهبود بخشند. در این مسیر، سوسیالیست‌های اولیه نظریه‌های بدیل و اقدامات بنیادشکنی را مطرح کردند که



به‌طور کلی به نام سوسیالیسم آرمان‌گرا شناخته شدند.

این ایده‌ها در تلاش بودند تا نابرابری‌های اجتماعی را با تکیه بر اصول اخلاقی و انسانی کاهش دهند. از یک سو، این اندیشه‌ها از نوگرایی و اندیشه‌های مدرن استفاده می‌کردند، و از سوی دیگر، تلاش داشتند آنها را با نوعی معنویت عارفانه ترکیب کنند تا امیدی برای ساخت جامعه‌ای عادلانه و حمایت از حقوق بشر در برابر محرومین ایجاد کنند. این اندیشه‌ها به دلیل پراکندگی و تنوع در میان گروه‌های مختلف، نمی‌توانستند در یک چارچوب منسجم و

واحد قرار بگیرند، اما با این حال، ویژگی مشترک آنها جستجوی راه‌حل‌هایی برای بهبود شرایط اجتماعی از طریق آرمان‌گرایی بود. سوسیالیست‌های آرمان‌گرا در تلاش برای مقابله با پیامدهای منفی عقلانیت منفعت‌طلبانه و ابزارگرای عصر روشنگری، به‌ویژه در جوامع صنعتی، به دنبال ایجاد یک جامعه هماهنگ و عادلانه بودند. آنها می‌خواستند نابرابری‌ها و فقر را از طریق اصول انسانی، برابری و نوعی وحدت معنوی برطرف کنند. اما یکی از مشکلات اساسی این نظریه‌ها این بود که آن‌ها اغلب به‌دنبال تحقق آرمان‌های خود در دنیای واقعی بودند، بدون اینکه رابطه‌ای دقیق و عملی با روش‌های واقعی و الزامات جامعه صنعتی برقرار کنند. در نهایت، به‌دلیل تناقضات و ابهاماتی که در این نظریه‌ها وجود داشت، سوسیالیسم آرمان‌گرا نتوانست در عمل به اهداف خود برسد. این ابهامات عمدتاً از تلاش برای هم‌خوانی آرمان‌های مدینه فاضله‌ای با واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی برآمده بود. آرمان‌های این اندیشمندان نمی‌توانستند به‌طور کامل با فرآیندهای صنعتی شدن و نیازهای دنیای واقعی هم‌راستا شوند. در نتیجه، سوسیالیسم آرمان‌گرا نتوانست پاسخی عملی و مؤثر به رنج‌های بشری و نابرابری‌ها بدهد، چرا که به‌جای تمرکز بر راه‌حل‌های عملی و قابل اجرا، بیشتر بر روی تصویر ایده‌آل و آرمانی جامعه‌ای عادلانه تأکید داشت.

سوسیالیسم آرمان‌گرا، که به‌ویژه از سوی متفکرانی مانند «سنت سیمون»،[6] «رابرت اوون»،[7] و «چارلز فووریه»[8] پی‌ریزی شد، بر اساس باورهایی شکل گرفت که زندگی ساده، رهبانی و دوری از تجملات را برای احیای تمدن انسانی و فاضلانه‌ای که به‌نوعی فراموش شده بود، ضروری می‌دانستند. به این ترتیب، این سوسیالیست‌ها آمال خود را در نیکوکاری، خیرخواهی و خدمت به همنوع قرار می‌دادند و بر فضایل اخلاقی اجتماعی تأکید می‌کردند. از این دیدگاه، تغییرات اجتماعی باید از درون انسان‌ها و برمبنای اصول اخلاقی و روحانی اتفاق بیفتد. در مقابل، سوسیالیسم مارکسیستی این ویژگی‌های اخلاقی و روحانی را بیشتر برآمده از نظام سرمایه‌داری و توجیهی برای حفظ سلطه طبقاتی و بی‌عدالتی می‌دانست. مارکسیست‌ها به‌طور مشخص باور داشتند که چنین اصولی تنها ابزارهایی برای تداوم استثمار و استعمار طبقات پایین‌تر هستند. هرچند که هر دو جریان سوسیالیستی، چه آرمان‌گرا و چه مارکسیستی، بر انحصارطلبی و سلطه سرمایه‌داری بر منابع و ابزارهای تولید به‌عنوان علت اصلی فساد و تباهی در جامعه تأکید می‌کردند، اما روش‌های مقابله با آن‌ها متفاوت بود. سوسیالیست‌های آرمان‌گرا با تکیه بر اصول اخلاقی و رمانتیک، به‌دنبال ایجاد تغییرات از طریق آگاهی و اصلاحات روحانی بودند، در حالی که سوسیالیسم مارکسیستی بیشتر به‌طور عملی و مادی‌گرایانه با تأکید بر انقلاب و تغییرات ساختاری در نظام اقتصادی و اجتماعی، رویکردی بنیادشکن و عمل‌گرایانه داشت.[9]

---

[6] Henri de Saint-Simon (1760-1825).

[7] Robert Owen (۱۸۵۸-۱۷۷۱).

[8] Charles Fourier (1772-1837).

[9] برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به جلد سوم از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان «نظریه‌های بنیادشکن حقوق بشر» که توسط انتشارات اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

سوسیالیسم آرمان‌گرا، هرچند که در نهایت نتواست مدینه فاضله‌ای که در نظر داشت را به واقعیت تبدیل کند و از نظر عملی با شکست روبه‌رو شد، اما همچنان می‌تواند درس‌هایی ارزشمند برای دنیای امروز به همراه داشته باشد. این جریان فکری توانست آفات و معضلات سرمایه‌داری انحصاری را به‌خوبی به نمایش بگذارد و نواقص آن را برجسته کند. با این حال، این مکتب نتواست راهکارهای عملی و مشخصی برای ریشه‌کنی این معضلات ارائه دهد و در عمل قادر به ایجاد تغییرات ملموس نبود. با این وجود، یکی از مهم‌ترین دستاوردهای سوسیالیسم آرمان‌گرا تأکید بر اهمیت انسانیت و اخلاق در روابط اجتماعی بود. این مکتب بر رقابت‌های بی‌رحم و جنگ‌های اقتصادی که منجر به تبعیضات اجتماعی و اقتصادی عمیق می‌شد، انتقاد داشت و به‌جای آن، شفقت، مهربانی، دوستی و همکاری را به‌عنوان اصولی جایگزین معرفی کرد. این نگاه انسانی در برابر رقابت‌های بی‌رحم و سودجویی‌های سرمایه‌داری، می‌تواند الهام‌بخش جوامع امروزی باشد که به دنبال روش‌های انسانی‌تر و عادلانه‌تر برای تعاملات اقتصادی و اجتماعی هستند. سوسیالیسم آرمان‌گرا همچنین توجهات را به نیازهای انسانی و عواطف افراد معطوف می‌کرد و تأکید داشت که تولید و تعاملات اقتصادی باید با روحیه انسانی و نیازهای عاطفی هم‌راستا باشد. این تأکید بر هماهنگی میان تولید اقتصادی و نیازهای انسانی، هنوز هم در دنیای معاصر که با بحران‌های اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی روبه‌رو است، می‌تواند منبع الهام برای شکل‌گیری مدل‌های اقتصادی و اجتماعی باشد که نه تنها بر اساس سود و منفعت بلکه بر اساس رفاه و عدالت اجتماعی طراحی شوند.

سوسیالیسم لیبرال، یا همان لیبرالیسم اجتماعی، که نباید با مارکسیسم اشتباه گرفته شود، یکی از جریان‌های فکری سوسیالیستی است که تلاش می‌کند اصول لیبرالیسم را با مفهوم خیر عمومی و عدالت اجتماعی ترکیب کند تا به تعبیری آن را بیشتر انسانی سازد. در قرن نوزدهم، که به عصر شکوه ویکتوریایی معروف است، علاوه بر تأکید بر شکوه و عظمت آن دوران، انتقادات جدی نسبت به سیاست‌های استعماری و نابرابری‌های موجود در این دوره نیز وجود داشت. درواقع، قرن نوزدهم شروع عصری بود که در آن مکتب اقتصادی لیبرالیسم (که به سرمایه‌داری معروف است) با چالش‌های عمده‌ای مواجه شد. از یک سو، سوسیالیسم آرمان‌گرا و مارکسیسم به مقابله با سلطه انحصاری لیبرالیسم اقتصادی بر منابع و روابط اجتماعی تولید برخاستند، و از سوی دیگر، خود لیبرالیسم از اصول کلاسیک خود فاصله گرفت و به دو جریان نولیبرالیسم و لیبرالیسم اجتماعی تقسیم شد.

علت اصلی این انشعاب، جامعه طبقاتی شدید و فقر گسترده‌ای بود که در دوران ویکتوریایی در مرکز امپراتوری بریتانیا شکل گرفت، به ویژه در نقاط تحت استعمار این امپراتوری از جمله آفریقا. فقر شدید طبقات پایین در جوامع سرمایه‌داری آن دوران، که در آن اندیشه‌های آزادی‌خواهانه و درخواست برای برابری اوج گرفته بود، پرسشی اساسی را برای بسیاری از متفکران مطرح کرد: چرا با وجود مفاهیم انسانی مثل آزادی، برابری، و برادری در نظام لیبرالی، جامعه به چنین محرومیت‌های شدیدی دچار شده است و طبقات کارگری و سایر گروه‌های اجتماعی به حاشیه رانده شده‌اند؟

برای پاسخ به این پرسش، متفکران سوسیالیست آرمان‌گرا، مارکسیست‌ها، و حتی بخش بزرگی از اندیشمندان لیبرال به بازنگری و تفسیر دوباره مفاهیم اساسی همچون "حق" و "عدالت" پرداختند. آنها پرسیدند که اگر نظریه‌های آزادی‌خواهانه‌ای همچون اندیشه‌های «جان استوارت میل»[۱۰] درباره "«سرمایه‌داری اخلاقی» و خودکنترل‌کننده‌ی «آدام اسمیت»[۱۱] قرار است شرایط زندگی طبقات کارگری را بهبود بخشند، پس چرا در عمل، جامعه با بالاترین نرخ نابرابری و فقر روبه‌رو است؟

در پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده درباره نابرابری و فقر در جوامع لیبرالی، لیبرالیسم اجتماعی تلاش کرد تا تعهد عمیق‌تری به حقوق فردی و آزادی برای تعیین نوع زندگی عادلانه را در فلسفه اجتماعی و سیاسی خود بگنجاند. این مکتب مفهوم «خیر عمومی»[۱۲] را به‌عنوان بخشی از این تعهد مورد تأکید قرار داد. در این چارچوب، بحث اصلی در اجتماعی‌سازی حقوق فردی این است که انسان‌ها برای حفاظت از حقوق خود، آن را با منافع جمعی پیوند می‌دهند. بنابراین، علاوه بر مفهوم «آزاد بودن از»[۱۳] (یعنی عدم ممانعت از آزادی‌های فردی)، به «آزاد بودن برای»[۱۴] (یعنی توانایی انتخاب در جهت تحقق یک زندگی انسانی و عادلانه) نیز توجه می‌شود. این تفسیر موسع از حقوق فردی با به رسمیت شناختن حقوق دیگران مرتبط است. به عبارت دیگر، آزادی فردی در لیبرالیسم اجتماعی نه‌تنها به معنای حق انتخاب در مورد زندگی شخصی است، بلکه این انتخاب‌ها باید به گونه‌ای باشد که برای دیگران نیز ارزش قائل شده و حقوق آنها را نیز محترم بشمارد. به همین دلیل، آزادی فردی همواره باید همراه با تعهد سیاسی به آزادی دیگران باشد و در نهایت به خیر عمومی معطوف گردد. در این راستا، «توماس هیل گرین»، یکی از مهم‌ترین اندیشمندان لیبرالیسم اجتماعی، این رابطه را به‌عنوان ظرفیتی برای فهم حقوق فردی از طریق شناسایی همان حقوق برای دیگران تفسیر می‌کند.[۱۵] به این معنا که فرد برای درک و اعمال حقوق خود، باید آنها را برای دیگران

---

[10] For details see; Mill, J.S. (1879). *Utilitarianism*. London, England: Longmans Green, and Co.

[11] Smith, A. (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

[12] common good

[13] Freedom from

[14] Freedom for

[15] For details see: Green, T.H. (1883). *Prolegomena to Ethics. New York, USA:* Kraus Reprint Company.

Green, T.H. (1888), *Works of Thomas Hill Green.* London, England: Logmans, Green, and Co.

Green, T.H. (1999). *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Kitchener, Canada: Batoche Books.

Green, T.H. (1986). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. Harris, P. and Morrow, J. (Eds.). London, UK: London University Press.

نیز به رسمیت بشناسد، و این شناخت متقابل باعث می‌شود که فرد در قالب یک جامعه، حقوق و تعهدات اجتماعی خود را بشناسد و در راستای آن عمل کند.[۱۶]

این نوع از لیبرالیسم ریشه‌دار می‌تواند آرمان آزادی فردی و خیر عمومی (عدالت اجتماعی) را به‌طور هماهنگ و منسجم با یکدیگر پیوند دهد. در حالی‌که لیبرالیسم کلاسیک و اقتصاد بازار آزاد به‌ویژه در قالب نظریه‌های مسلط خود، قادر به تأمین عدالت اجتماعی نیستند و نهادهای اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی‌اش در مواجهه با نیاز به برابری ناکام می‌مانند. به عبارت دیگر، انواع دیگر لیبرالیسم به‌دلیل ناتوانی در تحقق اهداف اصیل خود، از پیام‌های اصلی خود فاصله گرفته‌اند. از این‌رو، جوامع لیبرال دموکراتیک مبتنی بر بازار نتوانسته‌اند علی‌رغم ادعای لیبرال بودن، برابری را در سطح جامعه برقرار کنند. این ناتوانی موجب شده تا نیاز به بازتعریف مفهوم لیبرالیسم با تأکید بر تعهد به خیر عمومی احساس شود. در حقیقت، تحقق آرمان توسعه انسانی و شکوفایی استعدادها، برای ساختن جامعه‌ای سالم و عادلانه، نیازمند عقلانیتی عمیق و آگاهانه است که منابع توجیه لیبرالیسم را از فردگرایی اقتصادی به سمت فردگرایی اجتماعی و ریشه‌دار هدایت می‌کند.

جریان سوم چپ‌گرایی باید در فلسفه مارکسیستی جستجو شود. اساس این بحث این است که نظام سرمایه‌داری اولیه توانست با تغییرات بنیادین در نقش افراد در پیشرفت اقتصادی، ابزارهای تولید و روابط حاکم بر آن را به‌گونه‌ای تنظیم کند که در تئوری جامعه به سمت رفاه بیشتر برای همه حرکت کند. اما در عمل، این نظام به تضادی غیرقابل انکار میان ساختار اقتصادی و اهداف تعیین‌شده آن و نیروهای تولیدی کشیده شد. در واقع، ظهور سرمایه‌داری با خود نابرابری به همراه آورد، زیرا این نظام اجتماعی به‌طور ذاتی منافع افراد قدرتمندتر جامعه را تأمین می‌کرد، در حالی‌که خود را در پناه شعار آزادی و فردگرایی توجیه می‌نمود. از همان آغاز، تقریباً ده درصد از جمعیت کل دارایی عمومی را در اختیار داشتند، در حالی‌که اکثریت جامعه که نیروی اصلی تولید بودند، نادیده گرفته می‌شدند. با پیچیده‌تر شدن روابط اجتماعی و اقتصادی، رشد صنعتی و بزرگ‌تر شدن جمعیت شهری، ثروت به‌طور فزاینده‌ای در دستان طبقات ثروتمند متمرکز شد. گسترش انحصار بر منابع و روابط تولید توسط طبقات سرمایه‌داری، موجب شد که طبقه متوسط به تدریج حضور فعال خود را از دست دهد و به طبقه کارگر سقوط کند. آنچه که توسعه سرمایه‌داری به همراه آورد، در تضاد کامل با حقوق بشری بود که فلاسفه لیبرال وعده داده بودند. سرمایه‌داری نه‌تنها از اصول اخلاقی خود که در ابتدا به آن وفادار بود، فاصله گرفت، بلکه نفوذی مسلط در سیستم قانونی پیدا کرد.

نکته کلیدی این است که تضاد میان نیروهای تولید و نیروهایی که کنترل انحصاری فرآیند تولید و منافع حاصل از آن را در دست دارند، در تاریخ به انقلاباتی منتهی شده است. اما این انقلاب‌ها در واقع نتواسته‌اند اساس روابط تولید و آگاهی‌های حاصل از آن‌ها را تغییر دهند. بنابراین، لزوماً انقلاب‌ها به تغییرات رهایی‌بخش نمی‌انجامند، زیرا در فضای پسا-

---

[۱۶] برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به جلد دوم از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان «حقوق بشر و مفهوم خیر عمومی» که توسط انتشارات ایران آکادمیا در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته است.

انقلاب، نیروهای مسلط با همان آگاهی‌های سلطه‌جویانه خود دوباره منابع حاصل از انقلاب را به نفع خود تصاحب می‌کنند. این نوع سلطه از طریق استفاده از مفاهیم عمومی مانند اختیار، آزادی و برابری صورت می‌گیرد. طبقات حاکم از این مفاهیم به‌گونه‌ای استفاده می‌کنند که برای رسیدن به مقاصد خود به کار می‌آید. برای مثال، مفهوم "اختیار" در جوامع سرمایه‌داری بیشتر محدود به کارآفرینان و طبقات سرمایه‌داری است که کنترل بازار را در دست دارند. این طبقات کسانی را که به ایدئولوژی سرمایه‌داری انتقاد دارند و آزادی و برابری را از زاویه‌ای متفاوت می‌بینند، به‌عنوان ناقضان حقوق بشر معرفی می‌کنند.

در واقع، تا زمانی که مفاهیم به ظاهر اخلاقی همچون آزادی و برابری در اختیار طبقات حاکم سرمایه‌داری باشد، هیچ امیدی به تغییرات رهایی‌بخش وجود ندارد. حتی روشنفکرانی که این مفاهیم را در سیستم سرمایه‌داری توضیح می‌دهند، نمی‌توانند مورد اعتماد قرار گیرند زیرا آن‌ها با توجیه پایه‌های طبقاتی این مفاهیم، روابط قدرت را در جوامع سرمایه‌داری حفظ می‌کنند. بنابراین، نقد ایدئولوژی سرمایه‌داری به‌ویژه بر این نکته تأکید دارد که گفتمان حقوق بشر- خواه توسط نظام سرمایه‌داری غربی حمایت شود، خواه توسط سوسیالیسم یا کشورهای غیرمتعهد - تا زمانی که به‌عنوان ابزاری برای حفظ وضعیت موجود استفاده شود، هرگز نمی‌تواند رهایی‌بخش باشد. به عبارت دیگر، استفاده ابزاری از حقوق بشر برای حفظ سلطه موجود، چه در نظام‌های سرمایه‌داری و چه در هر نوع سیستم سیاسی دیگر، نیازمند نقد و چالش است.[۱۷]

در میانه‌های دوران جنگ سرد، چپ‌گرایی تحولات عمیقی را تجربه کرد که با ویژگی‌های سنتی مارکسیسم تفاوت‌های قابل توجهی داشت. این تغییرات به‌گونه‌ای بود که یک نوع چپ جدید شکل گرفت، چپی که هم نظام سرمایه‌داری را به چالش می‌کشید و هم در برابر سیستم مارکسیستی کمونیستی منسوخ‌شده قرار می‌گرفت. به‌طور کلی، این تحولات را می‌توان در دو جریان اصلی تقسیم‌بندی کرد:

جریان اول، که به مارکسیسم نو تبدیل شد، در کارهای نظریه‌پردازانی مانند «آندره گوندر فرانک»[۱۸] تبلور یافت. این دیدگاه به‌ویژه در مورد «توسعه نیافتگی» نظریه‌پردازی می‌کرد. به اعتقاد این نظریه‌پردازان، توسعه‌نیافتگی کشورهای جهان سوم (در آن زمان) به‌طور عمده نتیجه ساختارهای بین‌المللی و نهادهای استعمارگرانه کشورهای پیشرفته است. به عبارت دیگر، مشکلات این کشورها نه تنها ناشی از سرمایه‌داری جهانی، بلکه ناشی از تبانی‌های ساختاری میان نظام‌های سرمایه‌داری و حتی کمونیسم بود. براساس این نگاه، کشورهای جهان سوم از هر دو نظام باید عبور کنند تا بتوانند به‌طور مستقل و بدون سلطه‌پذیری، مسیر رشد و پیشرفت خود را طی کنند. از دیدگاه مارکسیست‌های نو، مارکسیسم

---

[۱۷] [۱۷] برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به فصل دوم از جلد سوم از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری از این نویسنده با عنوان «حقوق بشر در نظریه اجتماعی و سیاسی مارکسیسم» که توسط اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافته است.

[18] Andre Gunder Frank

به عنوان ابزاری برای تغییرات بنیادی، به‌رغم وعده‌های خود، در کشورهای کمونیستی نتوانست تحولی اساسی ایجاد کند.[۱۹]

جریان دوم مربوط به چپ نوین جهانی است که به‌ویژه پس از انقلاب‌های سال ۱۹۶۸ در اروپا گسترش یافت. این نوع چپ کاملاً از چپ سنتی کمونیستی جدا شد و خود را با شرایط و مسائل جدید جهانی وفق داد. چپ نوین جهانی نه تنها از مارکسیسم و کمونیسم سنتی فاصله گرفت، بلکه در مواجهه با نظام سرمایه‌داری نیز به شکل جدیدی به نقد آن پرداخته و راه‌حل‌های متفاوتی را جستجو کرد. این چپ در جریان اعتراضات و اجلاس‌های جهانی، مانند اجلاس سازمان تجارت جهانی در سیاتل و اجلاس پورتر آلگره در سال ۲۰۰۱، ظاهر شد و به‌ویژه در عرصه جهانی ضد جهانی‌سازی و نابرابری‌های اقتصادی موضع گرفت. اما این جریان نیز به سرعت دچار بحران و فروپاشی شد، چرا که نتوانست ائتلاف‌ها و ساختارهای پایدار لازم برای ادامه مبارزات خود را ایجاد کند.

در نهایت، این تحولات چپ‌گرایی در جنگ سرد به وضوح نشان می‌دهد که در پاسخ به بحران‌های اجتماعی و اقتصادی جهان، چپ‌های جدید به‌دنبال تغییراتی بنیادین بودند که هم در برابر سرمایه‌داری و هم در برابر مدل‌های مارکسیستی پیشین قرار داشتند، اما نتواستند مدل‌های موفق و پایدار برای تحولات اجتماعی ایجاد کنند.

در جمع‌بندی این مباحث، می‌توان گفت که مفهوم چپ‌گرایی به‌عنوان نماد پیشرو بودن در مسیر عدالت اجتماعی، باعث شکل‌گیری چندین نحله فکری متفاوت در طیف اندیشه‌های سیاسی شده است. با این حال، وجه مشترک همه این نحله‌ها، تعهد آنها به خیر عمومی و تلاش برای کاهش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی است که به‌واسطه جریان‌های سلطه و قدرت ایجاد شده‌اند. از میان سه نحله چپ‌گرایی که مورد بررسی قرار گرفت، سوسیالیسم آرمان‌گرا به‌سرعت فروپاشید و عملاً به پایان رسید. اما لیبرالیسم اجتماعی پس از گذر از مراحل پیچیده تکاملی، امروزه در قالب سوسیال‌دموکراسی در کشورهای شمال اروپا و حوزه اسکاندیناوی خود را به‌صورت سیاست‌های عملی نشان می‌دهد. اما سرنوشت مارکسیسم پیچیده‌تر است. این مکتب که در ابتدا وعده تغییرات بنیادین و رهایی بخش را می‌داد، در عمل به نظامی سرکوبگر تبدیل شد که بخش بزرگی از جهان را از فهم صحیح آزادی، دمکراسی و توسعه محروم ساخت. مارکسیسم در برخی نقاط جهان نه‌تنها نتواست به اهداف خود دست یابد، بلکه مسیرهایی که مردم برای دستیابی به آزادی و حقوق خود پیش گرفته بودند، به‌دلیل مشکلات داخلی این نظام‌ها با موانع جدی مواجه شد. در نهایت، به‌نظر می‌رسد که بخش زیادی از چپ‌گرایی در ایران امروز، به‌ویژه در قالب چپ‌گرایی مارکسیستی، در این مقوله قرار می‌گیرد، چرا که با چالش‌ها و تناقضات متعددی روبرو است که بر تحقق آمال و آرزوهای مردمی که به‌دنبال آزادی و عدالت بودند، اثر منفی گذاشته است.

---

[۱۹] نگاه کنید به *کانادا و چالش‌های جهانی شدن و توسعه بین‌الملل* از این نویسنده. این کتاب که بعنوان دومین کتاب درسی برتر در علوم اجتماعی توسط ناشران امریکای شمالی انتخاب شد، توسط انتشارات دانشگاه آتاوا به چاپ رسیده است.

فصل سوم:
خطوط آیینی چپ‌گرایی جهانی

طرح موضوع

در فصل‌های پیشین با عناوین «موضوعات چپ‌گرایی در طیف اندیشه سیاسی» و «چپ کلاسیک: پاسخی به بحران؟»، تلاش شد تا ویژگی‌های اصلی اندیشه چپ، به‌طور مختصر معرفی شوند. هدف از این نوشتارها، معرفی مبانی فکری چپ بوده است، که شاید برای بسیاری از هموطنان کمتر شناخته شده باشد. هدف نهایی این است که افرادی که خود را چپ می‌دانند، بتوانند به شناختی علمی و عمیق‌تر از این اندیشه دست یابند و در صورت لزوم، باورهای خود را مورد بازبینی قرار دهند. چپ‌گرایی به‌ویژه در غرب به یک جریان

فکری و سیاسی نیرومند و جهان‌گرا تبدیل شده است، و بنابراین مناسب است که نوشتار دیگری در این باره تهیه و در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد. اما برای حفظ بی‌طرفی در تحلیل این موضوع، به این نتیجه رسیدم که بهترین راه این است که خلاصه‌ای از آثار یکی از برجسته‌ترین متفکران چپ، امانوئل والرشتاین، که در سطح جهانی شناخته شده است، در اختیار خوانندگان قرار گیرد. والرشتاین، جامعه‌شناس سیاسی برجسته آمریکایی و پدر نظریه «سیستم‌های جهانی»،[۲۰] تحلیل‌های جذاب و قانع‌کننده‌ای در خصوص چپ‌گرایی جهان‌گرا ارائه داده است. از آنجا که نگارنده خود در حوزه درسی آثار و اندیشه‌های این متفکر برجسته را به‌طور مکرر استفاده کرده است، یکی از آخرین تحلیل‌های او در مورد چپ‌گرایی جهانی را معرفی می‌کند. هدف از این معرفی، کمک به تصحیح برخی برداشت‌های نادرست در باره چپ‌گرایی و ارتقای فهم دقیق‌تر این اندیشه است. به ویژه، نویسنده امیدوار است که این توضیحات بتواند به افرادی که برداشت‌های سطحی از چپ دارند و خود را به‌طور کورکورانه چپ می‌دانند، یاری برساند تا در باورهای خود تجدید نظر کنند و نگرش دقیق‌تری به این موضوع پیدا کنند.

والرشتاین، در کتابی با عنوان چپ *جهان گستر: دیروز، امروز، و* فردا که توسط انتشارات راوتلج در سال ۲۰۲۱ به چاپ رسید[۲۱]، تحلیل عمیقی از جریان چپ جهان گستر در اختیار خوانندگان آثار خود قرار داده است. از آنجاییکه والرشتاین خود از سرآمدان اندیشه چپ آکادمیک است، این کتاب که دو سال بعد از مرگ او در ۳۱ آگوست ۲۰۱۹ انتشار یافت، می‌تواند راهنمای قابل اطمینانی برای کسانی باشد که تمایل دارند با چپ جهان گستر، البته در جهان غرب، آشنا شوند. شاید مهمترین ویژگی کتاب مذکور این است که او سؤالات اساسی در مورد رابطه چپ با انترناسیونالیسم را مطرح ساخته و توضیح می‌دهد که چگونه چپ می‌تواند نقشه راه جدیدی را در قرن بیست و یکم برای خود ترسیم کند. بخش‌هایی از این کتاب در اینجا در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.[۲۲]

سرمایه داری و جنبش های ضد سیستمی: ۱۹۶۸-۱۷۸۹

در این بخش از کتاب، والتر والرشتاین به تحلیل جنبش‌های اجتماعی و احزاب سیاسی چپ‌گرا و رویکرد آنها به جهانی شدن پرداخته است.[۲۳] او به‌ویژه تلاش می‌کند تا نشان دهد که مفهوم «چپ جهانی» امروز واقعاً وجود دارد و این که چپ‌گرایی چگونه تحت تأثیر و

---

[20] World Systems Theory

[21] Wallerstein, Immanuel. *The Global Left: Yesterday, Today, Tomorrow* (New York: Routledge, 2021).

[22] Wallerstein, I. (2021). *The Global Left: Yesterday, Today, Tomorrow*. New York: Routledge.

[۲۳] انترناسیونالیسم، بین‌المللی گرایی، بعنوان واکنشی نسبت به نظام سرمایه داری جهانی بوده است. پیشگامان چپ آکادمیک در واقع می‌خواسته‌اند در سطحی بین‌المللی انقلابی را در برابر سیستم جهانی سرمایه داری ایجاد کنند.

رقابت با راست جهانی و حتی سایر جنبش‌های چپ یا چپ میانه قرار گرفته است. در واقع، از زمان‌های گذشته تا کنون، جنبش‌های چپ‌گرا اغلب خود را به‌عنوان نمایندگان منافع طبقات پایین و مستضعفین در سطح جهانی معرفی کرده‌اند. آنها بر اصولی چون عدالت اجتماعی، برابری و حقوق بشر تأکید دارند و همیشه تأکید کرده‌اند که باید به موضوعات جهانی از یک دیدگاه فرا-ملی و بین‌المللی نگاه کرد. اما واقعیت این است که چپ‌گرایان امروزی در درون خود با چالش‌ها و تضادهای جدی روبرو هستند. بسیاری از احزاب چپ‌گرا به دلیل تغییر شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، نتوانسته‌اند به طور کامل به وعده‌های جهانی خود عمل کنند. این موجب شده که شکاف‌های فکری و سیاسی درون جنبش‌های چپ ایجاد شود. برخی از احزاب و جنبش‌های چپ‌گرا بیشتر به مسائل محلی و ملی توجه دارند و برای رسیدن به اهداف خود گاهی به تاکتیک‌های نئولیبرالی یا عمل‌گرایانه روی می‌آورند که با اصول جهانی چپ‌گرایی در تضاد است.

والرشتاین در تحلیل خود این واقعیت‌ها را بررسی می‌کند و به دنبال پاسخ دادن به این سوال است که آیا هنوز می‌توان یک چپ‌گرایی جهانی متحد و تأثیرگذار در سطح بین‌المللی پیدا کرد یا خیر. او به نوعی هشدار می‌دهد که چپ امروز باید به بازنگری جدی در سیاست‌ها و استراتژی‌های خود بپردازد تا بتواند در مقابل چالش‌های جهانی راست‌گرایان و نئولیبرالیسم مقاومت کند. مفهوم «چپ جهانی» که والرشتاین مطرح می‌کند، نشان‌دهنده این است که اگر چه اختلافات زیادی در درون جنبش‌های چپ وجود دارد، اما همچنان ارزش‌هایی چون برابری، حقوق بشر و عدالت اجتماعی می‌توانند به عنوان پایه‌های مشترک برای یک حرکت جهانی وجود داشته باشند، البته با چالش‌هایی که در مواجهه با شرایط سیاسی و اقتصادی جدید باید به آن‌ها توجه شود. آیا به نظرتان، در دنیای امروز امکان تحقق یک چپ‌گرایی جهانی با این اصول وجود دارد یا که چالش‌های داخلی جنبش‌های چپ این امکان را محدود کرده است؟

بحث اصلی که در اینجا مطرح می‌شود، ریشه در تاریخ نظام‌های اقتصادی و اجتماعی دارد که در آن همیشه گروه‌های کوچکی از مردم (اغلب نخبه‌ها یا طبقات بالا) از منابع دیگران بهره‌برداری می‌کرده‌اند. این استثمار، نه تنها در طول تاریخ بلکه در ساختارهای مدرن هم به‌طور مداوم وجود داشته و حتی شدت گرفته است. به‌ویژه، در نظام جهانی مدرن که از قرن شانزدهم به این سو شکل گرفت، شاهد شکل‌گیری یک اقتصاد جهانی سرمایه‌داری هستیم که در آن تلاش برای کسب حداکثر ارزش افزوده (یعنی استخراج حداکثر سود از نیروی کار و منابع طبیعی) بیشتر از پیش در دستور کار قرار گرفته است. این تلاش برای بهره‌کشی و انباشت ثروت، به‌ویژه از طریق ایجاد سیستم‌های اقتصادی و سیاسی وابسته، و به‌طور خاص، «قطبی‌سازی وابستگی» کشورهای در حال توسعه (جنوب جهانی) به کشورهای پیشرفته (شمال جهانی) صورت گرفته است. این فرآیند، که اساساً به نفع کشورها و شرکت‌های مسلط است، باعث افزایش فاصله میان طبقات بالا و پایین، و در نتیجه، گسترش استثمار شده است. در این مدل، شاهد یک دوقطبی شدن هستیم که در آن ۱٪ از جمعیت، که دارای ثروت و قدرت هستند، بر ۹۹٪ دیگر که در حال استثمار و بهره‌کشی‌اند، تسلط دارند. در این بستر، سرمایه‌داری و تمرکز قدرت اقتصادی در دستان تعداد کمی از شرکت‌ها و نخبگان، باعث شده

که سیستم جهانی به یک سیستم سلسله‌مراتبی تبدیل شود که در آن قدرت در دستان اقلیت و منابع در دست طبقات پایین‌تر قرار دارد. اما نکته‌ای که در این تحلیل مهم است، نحوه واکنش و مقاومت طبقات فرودست در برابر این استثمار است. به‌ویژه، در دوران مدرن، شاهد این هستیم که فرآیند شهرنشینی و گسترش شهرها باعث ایجاد بسترهایی جدید برای تجمع طبقات کارگر و سازمان‌دهی آن‌ها به‌شکلی مؤثرتر شده است. شهرها به‌عنوان کانون‌های اقتصادی و اجتماعی، به طبقات فرودست این امکان را می‌دهند که در مقیاس وسیع‌تری با نظام‌های مسلط مقابله کنند. در حقیقت، شهرنشینی به‌عنوان یک ابزار جدید، به طبقات کارگر این فرصت را می‌دهد که سازماندهی بهتری داشته باشند، اعتراضات گسترده‌تری را شکل دهند و در مجموع، چالش‌های بیشتری را برای شیوه‌های استثمارگرانه به وجود آورند.

در نتیجه، با وجود اینکه فرآیند استثمار همیشه در جوامع بشری وجود داشته و حتی با توجه به شرایط جهانی شدن، به اشکال دیگری توسعه یافته است، طبقات پایین‌تر نیز همیشه تلاش کرده‌اند تا در برابر آن ایستادگی کنند. مقاومت آنها گاهی در قالب اعتراضات اجتماعی، جنبش‌های کارگری و سایر اشکال مبارزه اجتماعی تجلی پیدا کرده است. انقلاب فرانسه یکی اولین نمونه‌های روشن و از مهم‌ترین تحولات سیاسی تاریخ بشری بود که نه تنها ساختارهای اجتماعی و سیاسی فرانسه را تغییر داد، بلکه تأثیرات عمیقی بر مفهوم و ساختار نظام جهانی مدرن داشت. آنچه که انقلاب فرانسه به جهان معرفی کرد، دو ایده بنیادی بود که به‌طور عمده چارچوب‌های تفکر سیاسی و اجتماعی را تغییر داد:

اول ایده مربوط به «تغییرات دائمی و پیشرفت تاریخ» است. پیش از انقلاب فرانسه، اغلب تصور می‌شد که تغییرات اجتماعی و سیاسی در جامعه امری غیرعادی و استثنائی است. در گذشته، تحولات اجتماعی بیشتر به‌عنوان بحران‌ها یا مشکلاتی دیده می‌شدند که به‌طور معمول پس از مدتی به وضعیت قبلی و هنجارهای سنتی بازمی‌گشتند. برای مثال، انقلاب‌های قبلی که در تاریخ بشری رخ داده‌اند (مثل انقلاب‌های قرون وسطی)، معمولاً با یک بازگشت به نظم قدیم همراه بودند. در واقع، تصور بر این بود که هر انقلاب ۳۶۰ درجه می‌چرخد و از همان نقطه‌ای که آغاز شده، به پایان می‌رسد. اما انقلاب فرانسه با معرفی این ایده که تغییرات می‌توانند دائمی و حتی پیش‌رونده باشند، این تصور را به چالش کشید. انقلاب فرانسه نشان داد که تاریخ و جوامع می‌توانند به‌طور مستمر و در راستای پیشرفت تغییر کنند و هر تغییر اجتماعی یا سیاسی الزاماً به وضعیت قبلی بازنمی‌گردد. این انقلاب تأکید داشت که تغییرات به عنوان بخشی طبیعی و پیشرفته از روند تاریخ باید پذیرفته شوند و نه به‌عنوان یک واقعه استثنایی که به‌زودی از بین می‌رود. به‌طور خلاصه، این انقلاب به‌طور ضمنی این ایده را مطرح کرد که تحولات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی می‌توانند در مسیر تکامل و بهبود دائمی جامعه قرار بگیرند.

دومین ایده به «حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش» ـ یعنی اولویت اراده مردم بر اراده حاکمیت ـ که فراتر از فرانسه به سراسر جهان راه یافته و مورد استقبال مردم در همه گوشه و کنار گیتی قرار گرفت. پیش از این، نظام‌های سیاسی اغلب بر پایه حاکمیت مطلقه قرار داشته و اراده آزاد و حاکمیتی مردم برای تعیین سرنوشت خویش بطور کامل انکار

می‌شد. این حاکمیت مطلقه معمولاً توسط پادشاهان یا نخبگان حاکم اعمال می‌شد و مردمان عادی هیچ نقشی در تعیین سرنوشت خود نداشتند. به دنبال انقلاب فرانسه، این نظریه‌های سلطنت مطلقه، که اغلب بر مبنای حق خداوندی پادشاهان تصور می‌شد، به چالش کشیده شد. انقلاب فرانسه به وضوح این ایده را مطرح کرد که «مردم باید حاکم بر سرنوشت خود باشند». در نتیجه، نظریه‌ای که به سلطنت مطلقه و حکمرانی بدون مشورت با مردم تأکید داشت، به چالش کشیده شد و مردم به‌عنوان منبع مشروعیت حکومت شناخته شدند. این ایده به‌ویژه در قالب اصول جمهوری‌خواهی و حق تعیین سرنوشت مردم برای خود به‌عنوان یکی از دستاوردهای مهم انقلاب به جهان معرفی شد.

این دو ایده - یعنی اینکه اولا تغییرات می‌توانند عادی و دائمی باشند، و ثانیا مردم باید حاکم بر سرنوشت خود باشند - بعدها به‌طور گسترده‌ای در تاریخ گسترش یافت و به اصولی بنیادین در نظریه‌های سیاسی مدرن تبدیل شد. از انقلاب فرانسه به بعد، مفهوم تغییرات دائمی و پیشرفته به‌طور فزاینده‌ای در حرکت‌های اجتماعی و سیاسی جهان تجلی پیدا کرد. به‌ویژه، انقلاب‌های بعدی، از جمله انقلاب‌های آمریکای لاتین، جنبش‌های آزادی‌خواهی افریقا و آسیا، و همچنین جنبش‌های مدنی و حقوق بشری، از این ایده‌ها بهره بردند تا مشروعیت و اراده آزاد حاکمیتی خود را در برابر حکومت‌های استبدادی و سلطنتی به‌پیش ببرند. افزون براین، این اصول بر توسعه مفاهیم دموکراسی و حقوق بشر نیز تأثیر عمیقی گذاشتند. در نتیجه، تحولات سیاسی و اجتماعی نه‌تنها از نظر دموکراتیک بلکه از نظر اقتصادی و فرهنگی نیز پایه‌گذار تغییرات بزرگ در سطح جهانی شدند.

ظهور رویکردهای نوین

با این حال، اگرچه انقلاب فرانسه یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های تاریخ برای رهایی مردم و تثبیت اراده آزاد آنها به‌عنوان معیار مشروعیت نظام‌های حاکم بود، این اصول در دنیای امروز کمتر در عمل موفق بوده‌اند و هنوز در بسیاری از نقاط جهان با چالش‌های جدی مواجه می‌باشند. در مجموع، در ارتباط با تغییرات بنیادینی که انقلاب فرانسه و تحولات بعدی به وجود آوردند، سه رویکرد ایدئولوژیک اصلی شکل گرفت که هر کدام به‌نوعی به چالش‌ها و پرسش‌های موجود درباره تغییرات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی واکنش نشان دادند. این ایدئولوژی‌ها شامل محافظه‌کاری، لیبرالیسم، و چپ‌گرایی (شالوده‌شکن) بودند که هر یک در پاسخ به چالش‌های شرایط زمانی خود، رویکردهای متفاوتی را در قبال تحولات اجتماعی و سیاسی پیشنهاد کردند.

اولین رویکرد در ظهور محافظه‌کاری مدرن به‌عنوان مقاومتی سرسخت در برابر ایجاد تغییرات اساسی تبلور یافت. درواقع، محافظه‌کاری به‌عنوان نخستین و فوری‌ترین پاسخ

به تغییرات بنیادین انقلاب فرانسه و سایر تحولات بزرگ، بر حفظ و استمرار ساختارهای سیاسی و اجتماعی و نظم موجود تاکید داشت. محافظه‌کاران بر این باور بودند که هرگونه تغییر رادیکال یا سریع می‌تواند موجب بی‌ثباتی و بحران‌های اجتماعی شود. در حقیقت، آن‌ها معتقد بودند که تغییرات اساسی باید به‌طور کامل انکار شوند و از آنجایی که تمدن و نظم اجتماعی بر پایه سنت‌ها، نهادهای مذهبی و نقش نخبگان ساخته شده است، باید هر چیزی که این نظم را تهدید کند، مورد تردید قرار گیرد. دراین رویکرد، نخبگان سنتی- که معمولاً با کلیسا و نهادهای مذهبی ارتباط نزدیک داشتند - دارای اولویت بودند و می‌بایست در تصمیم‌گیری‌ها نقش محوری ایفا کنند. به‌عبارت دیگر، محافظه‌کاران معتقد بودند که تاریخ به‌طور طبیعی باید در مسیر گذشته خود ادامه یابد و تغییرات عمده نه‌تنها غیرضروری، بلکه مضر نیز هستند.

دومین رویکرد در لیبرالیسم به‌عنوان بدیلی برای ایجاد تغییرات اجتناب‌ناپذیر در پاسخ به نابرابری‌های عمیق ، اما با احتیاط و نه به شکل بنیادشکن (رادیکال) تجلی پیدا کرد. لیبرالیسم به‌عنوان رویکردی جایگزین به‌وجود آمد که در آن تغییرات اجتماعی و سیاسی به‌عنوان یک واقعیت اجتناب‌ناپذیر پذیرفته می‌شد. لیبرال‌ها به تغییرات به‌عنوان امری طبیعی و ضروری نگاه می‌کردند، اما آن‌ها معتقد بودند که این تغییرات باید به‌طور تدریجی و با رعایت ملاحظات خاصی انجام شوند. از نظر لیبرالیسم، برای جلوگیری از هرج‌ومرج و بی‌ثباتی، تغییرات باید توسط متخصصانی که در این زمینه صلاحیت دارند، هدایت شود. این متخصصان به‌عنوان نمایندگان عقل و منطق باید تصمیم‌گیری کنند و نظارت بر تحولات اجتماعی را به عهده بگیرند، نه به‌طور کلی مردم. در این نگاه، تحولات اجتماعی باید به‌صورت آهسته، مدیریت‌شده و با توجه به نیاز به ثبات اجتماعی انجام شوند. لیبرال‌ها باور داشتند که هرگونه تغییر ناگهانی می‌تواند به خطراتی مانند استبداد یا بی‌ثباتی منجر شود، لذا تحولات باید با احتیاط و در چارچوب اصول دموکراتیک انجام گیرد.

سومین رویکرد در چپ‌گرایی (شالوده‌شکنی) برای ایجاد تغییرات سریع و بنیادی از لایه‌های پایین اجتماعی قرار دارد. چپ‌گرایی به‌ویژه به‌عنوان پاسخی به محدودیت‌های لیبرالیسم برای تعدیل ساختارهای نابرابر شکل گرفت. چپ‌گرایی (که آنرا شالوده‌شکن می‌توان نامید)[۲۴] براین عقیده قرار گرفته است که رویکرد لیبرالی به تغییرات اجتماعی بسیار کند و غیرمؤثر است و از آنجا که تغییرات اجتماعی واقعی از طریق سیاست‌های متخصصان به‌دست نمی‌آید، برای تحول بنیادی باید به سراغ طبقات پایین‌تر جامعه رفت. آن‌ها معتقد بودند که سیستم‌های سلطه‌گرانه و استثمارگرانه باید به‌طور اساسی تغییر کنند و این تغییرات باید با سرعت بیشتری صورت بگیرند. چپ‌گرایان بر این باور بودند که این وظیفه مردم معمولی و اقشار فرودست است که نظام‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را به چالش کشیده و تغییر دهند. این گروه‌ها به‌ویژه تأکید داشتند که تنها از طریق مبارزات دموکراتیک، آرمان‌های برابری‌طلبی و حقوق بشری است که می‌توان به اصلاحات اساسی و تغییرات ساختاری دست

---

[۲۴] نگاه کنید به کتاب درسی «نظریه‌های بنیادشکن حقوق بشر» از این نویسنده که توسط اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافته است.

یافت. به همین دلیل، چپ‌گرایان به‌طور خاص بر اهمیت فعالیت‌های توده‌ای و جنبش‌های اجتماعی تأکید داشتند که می‌توانند قدرت را از نخبگان سنتی به مردم انتقال دهند. در این رویکرد، تغییرات نه‌تنها باید سریع و رادیکال باشند، بلکه باید مردم خود را به‌عنوان محور اصلی و عامل اصلی تغییرات اجتماعی بشناسند.

به‌عنوان جمع‌بندی و تأثیراتی که برای شرایط اجتماعی و سیاسی از خود برجای گذاشتند، هر یک بر جنبه‌های مختلفی از تغییرات اجتماعی و سیاسی تأکید دارند. محافظه‌کاری بر اهمیت حفظ نظم موجود و مقاومت در برابر تغییرات سریع تأکید دارد .لیبرالیسم تغییرات را پذیرفته و به آن‌ها مشروعیت می‌دهد، اما معتقد است که این تغییرات باید با احتیاط و از طریق نظارت متخصصان انجام شوند. چپ‌گرایی به دنبال تحولات سریع و بنیادین است و بر اهمیت مشارکت و رهبری مردم در این تحولات تأکید دارد. این رویکردها تا امروز همچنان در بسیاری از جنبش‌ها و حرکت‌های سیاسی مورد بحث و کشمکش قرار دارند. در دنیای امروز، همچنان می‌توان تأثیرات این ایدئولوژی‌ها را در سیاست‌های جهانی و محلی مشاهده کرد، به‌ویژه در نحوه برخورد با موضوعاتی که با نابرابری، حقوق بشر، و دموکراسی مرتبط هستند.

انقلاب ۱۸۴۸ نه تنها یکی از مهم‌ترین نقاط عطف تاریخ تحولات اجتماعی و سیاسی در اروپا بود، بلکه در بسیاری از کشورهای دیگر اروپا نیز با قیام‌های گسترده‌ای همراه بود که پیوند عمیقی با آرمان‌های سیاسی مختلف داشتند. بنابراین، انقلاب فوریه ۱۸۴۸ در فرانسه نقطه آغازین این تحولات بود. در این قیام، چپ رادیکال - به ویژه نمایندگان طبقات کارگر و جنبش‌های سوسیالیستی - به نظر می‌رسید که به قدرت دست می‌یابند. این قیام برای بسیاری، به ویژه طبقات پایین، یک غافلگیری خوشحال‌کننده بود، چرا که به نظر می‌رسید که آن‌ها قادرند از حاکمیت طبقات بورژوایی و نخبگان جلوگیری کنند. اما برای نخبگان، این قیام یک تهدید جدی به شمار می‌آمد، چرا که قدرت سیاسی و اجتماعی در دست کسانی قرار می‌گرفت که پیشتر به‌عنوان طبقات فرودست شناخته می‌شدند. از نظر بسیاری از محافظه‌کاران، این قیام و تغییرات اجتماعی تهدیدی مستقیم به نظم سنتی و اقتدار نخبگان بود. در مقابل، لیبرال‌ها که در گذشته منتقد قدرت مطلقه بودند، در این مقطع به یک تغییر استراتژی رسیدند. آن‌ها با محافظه‌کاران متحد شدند تا انقلاب اجتماعی را سرکوب کنند. این اتحاد میان محافظه‌کاران و لیبرال‌ها که در ابتدا دشمنان یکدیگر بودند، نشان‌دهنده یک تغییرات کلیدی در روابط سیاسی آن زمان بود. آن‌ها برای جلوگیری از تحولات رادیکال، بر سرکوب انقلاب اجتماعی و حفظ نظم موجود به توافق رسیدند. سرکوب انقلاب در فرانسه طی سه سال به طول انجامید و در نهایت به تأسیس امپراتوری دوم فرانسه تحت رهبری ناپلئون سوم انجامید. این مرحله نشان‌دهنده بازگشت به نوعی اقتدارگرایی پس از یک دوره از تغییرات اجتماعی و سیاسی بود که تلاش داشت نظم قدیمی را دوباره برقرار سازد. تأسیس امپراتوری دوم به نوعی واکنشی به تحولات انقلابی ۱۸۴۸ و شکست جنبش‌های رادیکال و دموکراتیک آن دوره بود.

در همان سال، قیام‌هایی با محوریت ملی‌گرایی – بهار ملت‌ها - در کشورهای دیگر اروپا نیز به وقوع پیوست. این قیام‌ها، که اغلب در پی استقلال و تشکیل دولت‌های ملی بودند، به بهار ملت‌ها معروف شدند. کشورهای مختلفی مانند مجارستان، لهستان، ایتالیا و آلمان شاهد اعتراضات و قیام‌هایی بودند که خواستار تغییرات سیاسی، اجتماعی و استقلال بودند. در این قیام‌ها، ملی‌گرایان و انقلابیون تلاش می‌کردند که ساختارهای سلطنتی و سلطه‌گرایانه را تغییر دهند و دولت‌های ملی مستقل ایجاد کنند. اما این قیام‌ها در نهایت شکست خوردند و به‌سرعت سرکوب شدند. در بسیاری از این کشورها، همانند فرانسه، تحولات رادیکال به شکل خشونت‌آمیزی با واکنش‌های نظامی و سرکوب مواجه شدند .نظم قدیم دوباره تثبیت شد، ولی این سرکوب‌ها خود زمینه‌ساز افزایش نارضایتی و مقاومت‌های جدید در دهه‌های بعدی شد.

ظهور جنبش‌های ضد سیستمی

در نیمه دوم قرن نوزدهم، جنبش‌های ضد سیستمی به شکل‌های مختلفی ظهور کردند. این جنبش‌ها شامل جنبش‌های اجتماعی رادیکال و جنبش‌های ملی‌گرایانه بودند که در کنار گروه‌های کمتر تأثیرگذارتر مانند جنبش‌های زنان و جنبش‌های قومی/نژادی/مذهبی شکل گرفتند. این جنبش‌ها همگی به نوعی علیه سیستم‌های قدرت حاکم مبارزه می‌کردند تا نظامی دموکراتیک‌تر و برابرتر ایجاد کنند. با این حال، این جنبش‌ها در تحلیل خود از اینکه کدام گروه‌ها بیشتر در معرض ستم قرار دارند و همچنین در اولویت‌های خود برای رسیدن به اهداف، تفاوت‌هایی داشتند. به این ترتیب، جنبش‌ها به دسته‌های مختلف تقسیم شدند و این اختلافات همچنان ادامه دارد.

یکی از بحث‌های اصلی در نیمه دوم قرن نوزدهم پیرامون نقش دولت‌ها در تغییرات اجتماعی بود. دو دیدگاه عمده در این زمینه بوجود آمد. دیدگاه اول در مخالف با دولت‌ها شکل گرفت. طبق این دیدگاه، دولت‌ها ساختارهایی هستند که توسط نخبگان حاکم ایجاد شده‌اند و به دست همان نخبگان کنترل می‌شوند. این گروه از فعالان معتقد بودند که باید از دولت‌ها اجتناب کرد و حتی در برابر آنها به طور مستقیم مبارزه کرد. آنها بر این باور بودند که تغییرات واقعی باید در سطح فردی و اجتماعی انجام شود، یعنی از طریق آموزش و دگرگونی ذهنی افرادی که تحت ستم هستند. هدف این است که این افراد تبدیل به مبارزان دائمی شوند که ارزش‌های دموکراتیک و برابری‌طلبانه را ترویج کنند و به دیگران منتقل کنند. در این رویکرد، تاکید بر تغییرات فرهنگی و روانی بود تا جامعه به سمت دگرگونی‌های عمیق‌تری حرکت کند.

دیدگاه دوم در موافقت با کنترل دولتی مفهوم پیدا کرد. اینان معتقد بودند که دولت، اگرچه ابزاری در دست نخبگان است، اما نمی‌توان توانایی آن برای اجرای برنامه‌های عادلانه و کاهش تبعیض طبقاتی را نادیده گرفت. به نظر این گروه، اگر جنبش‌های اجتماعی نتوانند دولت را تحت کنترل درآورند، طبقات حاکم با استفاده از منابعی چون نیروی نظامی، پلیس، قدرت اقتصادی و حتی قدرت فرهنگی، قادر خواهند بود تا جنبش‌های ضد سیستمی را سرکوب کنند. بنابراین، این گروه استدلال می‌کرد که برای ایجاد تغییرات اساسی در نظام سلطه،

نخستین اولویت جنبش‌ها باید تصرف قدرت دولتی باشد. این استراتژی که به آن استراتژی دو مرحله‌ای می‌گویند، به این صورت بود که ابتدا باید کنترل دولت را به دست گرفت و سپس از طریق آن، ساختارهای موجود را تغییر داد.

بحث دیگری نیز بین جنبش‌های اجتماعی و ملی گرا در جریان بود. اولی اصرار داشت که نظام جهانی مدرن یک سیستم سرمایه داری است و بنابراین مبارزه اساسی یک مبارزه طبقاتی در داخل هر کشور بین صاحبان سرمایه و نیروی کار همواره در جریان است. بین این دو گروه است که شکاف دموکراتیک و برابری طلبانه بسیار زیاد بوده، و روز به روز در حال افزایش است. بنابراین، نیروی کار تنها بدیل ممکن است. جنبش‌های ملی گرا ارزیابی متفاوتی داشتند. به نظر آنان ستمدیده ترین افراد «مردمی» بودند که از خودمختاری و حقوق دموکراتیک خود محروم بودند و در نتیجه در یک نظام تاریخی نابرابری روزافزون زندگی می‌کردند. در نتیجه «بازیگران تاریخی» طبیعی ملت‌های تحت ستم هستند. تنها زمانی که این ملت‌های تحت ستم به قدرت دست یابند، می‌توان انتظار داشت که نظام‌های تاریخی دموکراتیک‌تر و برابرتر باشند.

در قرن ۱۹ این جنبش‌ها رشد آرامی داشتند. دو چیز در مورد آنها در شرایط آنزمان می‌توان در نظر گرفت. اولین مورد این است که آنها از نظر سازمانی و سیاسی هنوز کاملاً ضعیف بودند. دوم این که سازمان‌های آنها همگی در یک کشور خاص قرار داشتند. هرچند که آنها از نظر روحی و عملی «بین المللی» بودن را اعلام کردند. اما واقعیت این بود که هم رهبران و هم اعضای آنها به دنبال اهدافی بودند که در یک کشور مشخص قابل تحقق باشد و همیشه به منافع کشور خود اولویت می‌دادند.

یکی از بدنام‌ترین نمونه‌های این تضاد در روزهای منتهی به جنگ جهانی اول رخ داد. در جلسه انترناسیونال سوسیالیست قبل از آغاز جنگ، احزاب سوسیالیست همگی احزاب ملی‌گرا را محکوم کردند و بر این نکته تأکید کردند که منافع طبقاتی پرولتاریا ایجاب می‌کند که علیه جنگی که توسط بورژوازی یک کشور علیه بورژوازی کشور دیگر راه‌اندازی می‌شود، مبارزه کنند. اما زمانی که جنگ شروع شد، بسیاری از اعضای سوسیالیست مجالس مختلف به عنوان میهن‌پرستان ملی‌گرا به تأیید جنگ رأی دادند. یکی از مخالفان سرشناس این تعهد ناسیونالیستی، حزب بلشویک تحت رهبری لنین بود. لنین و بلشویک‌ها مخالفت خود را با ناسیونالیسم پنهانی که تحت عنوان انترناسیونالیسم سوسیالیستی مطرح می‌شد، آشکار کردند.

در حالی که از آن زمان به بعد قدرت سیاسی جنبش‌های ضد سیستمی همچنان به آرامی افزایش یافت، اما در اواخر سال ۱۹۴۵ هنوز تقریبا همه آنها نسبتاً ضعیف به نظر می‌رسیدند. بنابراین تا حدودی شگفت‌آور است که از سال ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰ جنبش‌های ضد سیستمی به اولین موفقیت‌ها دست یافتند. این تغییر ناگهانی در عرصه سیاسی نظام جهانی مدرن توضیح دقیقی را می‌طلبد.

پایان جنگ جهانی دوم با تغییرات مهمی در تاریخ سیستم جهانی مدرن همراه بود. شروع هژمونی ایالات متحده بر ساختارهای اقتصادی و سیاسی جهان مهمترین این تغییرات بود. ایالات متحده فعالانه به بازسازی اقتصادی اروپای غربی و ژاپن کمک کرد تا بازارهایی را برای تولید خود فراهم کند و همچنین وفاداری سیاسی واقعی آنها را حفظ کند. اما به تدریج این هژمونی رو به افول گذاشت بگونه‌ای که در دهه ۶۰ آن هژمونی دیگر نمی‌توانست به معنی سابق خود تلقی شود. اینبار، تولیدکنندگان خودرو در اروپای غربی و ژاپنی شروع به نفوذ به بازار داخلی ایالات متحده کردند. اما این کشور همچنان توانست برتری نظامی خود را در جهان حفظ کند. با اینحال، جنگ ویتنام هژمونی ایالات متحده را از چندین جهت تضعیف کرد. ایالات متحده هزینه اقتصادی بالایی برای جنگ پرداخت. ایالات متحده را مجبور کرد که استاندارد طلا را کنار بگذارد و در نتیجه اهرم اقتصادی خود را با بقیه جهان کاهش داد.

در این شرایط بود که انقلاب جهانی ۱۹۶۸ اتفاق افتاد. این یک انقلاب جهانی بود به معنای ساده آن که در اکثر نقاط جهان رخ داد، و در همه جا صدای آن طنین‌انداز شد. البته با زبان‌های مختلفی داشت. در این انقلابات موضوع اصلی رد هژمونی ایالات متحده، یا امپریالیسم، توسط انقلابیون بود. البته این انقلابیون «تبانی» اتحاد جماهیر شوروی (سابق) با امپریالیسم ایالات متحده را نیز محکوم می‌کردند، به این ترتیب آنها مضامین ایدئولوژیک جنگ سرد را به چالش کشیده و تفاوت بین دو ابرقدرت را به حداقل می رساندند. در عین حال، آنها چپ قدیمی را به این دلیل که آنها در واقع ضد سیستم نبودند، بلکه با سیستم تبانی نیز داشتند به چالش می‌کشیدند. بحث آنها این بود که پرولتاریا به قدرت رسیده است، اما تغییرات اساسی در جهان بوجود نیامده است. بنابراین، انقلابیون جنبش‌های چپ قدیم را به عنوان بخشی از مشکل، نه بخشی از راه حل، به چالش می‌کشیدند. به این شرایط باید شکست توسعه گرایی و همچنین بحران اقتصادی را نیز افزود. بنابراین، آن هژمونی با بحران همراه شده بود.

بحران ساختاری سیستم جهانی مدرن

در اینگونه تحولات، چپ‌گرایی جهانی از موقعیت بسیار ضعیفی که در انقلاب جهانی ۱۸۴۸ داشت به یک موقعیت به ظاهر بسیار قوی در سراسر جهان در دوره تقریباً ۱۹۴۵ تا آنچه انقلاب جهانی ۱۹۶۸ نامیده می‌شود، ارتقا یافت. آنها این کار را با پیگیری به اصطلاح استراتژی دو مرحله‌ای دنبال کردند. طرح آنها این بود که جنبش‌ها درابتدا باید به قدرت دولتی دست یابند و سپس در مرحله دوم جهان را متحول سازند. این استراتژی آنها را قادر می‌ساخت تا به قدرت دولتی در بیشتر سیستم جهانی دست یابند. با این حال، به دست گرفتن قدرت دولتی توسط جنبش‌های ضد سیستمی - به هیچ وجه منجر به گام دوم - دگرگونی جهان نشد. در نتیجه، انقلاب جهانی ۱۹۶۸ مخالفت با چپ قدیمی را به نمایش گذاشت.

در این شرایط سیستم به درستی با بحران مواجه شده بود و نمی‌توانست با روش سنتی به حیات خود ادامه دهد. چپ‌گرایی هم معانی اولیه و سنتی خود را از دست داده بود. بنابراین، می بایست بهترین گزینه ممکن را در نظر گرفت که آنهم با انکار داعیه‌های چپ سنتی همراه

بود. در این شرایط نظریه نولیبرالیسم توانست خود را بعنوان بدیلی با توانایی غلبه بر بحران سیستمی معرفی کند. سال ۱۹۷۹ نقطه شروعی برای ظهور نولیبرالیسم و سقوط سیاست‌های کینزی بود که آن هم به خود با سقوط بلوک کمونیستی را باعث گردید. بنابراین، هرچند که چپ‌های جدید نظریه و کارکرد چپ سنتی را به چالش می‌کشیدند، اما سقوط اتحاد شوروی (سابق) ضربه شدیدی برای کل اندیشه چپ‌گرایی بود.

چپ‌گرایی جهانی، با تکیه بر ناکارآمدی نولیبرالیسم و به‌ویژه نظریه اجماع واشنگتن،[۲۵] همچنان تلاش می‌کرد جایگاه خود را در تغییرات جهانی حفظ کند. اصل اندیشه چپ در این دوره به همان موضع پیشین باقی ماند: یعنی تهدید سلطه نوین نولیبرالیستی ایالات متحده آمریکا بر زندگی جهانی. چپگرایان معتقد بودند که این سلطه تهدیدی جدی برای عدالت اجتماعی و اقتصادی به‌شمار می‌آید. به همین دلیل، چپ‌گرایی جهانی خود را پیرامون مخالفت با سیاست‌های نولیبرال ایالات متحده سازماندهی می‌کرد. یکی از مهم‌ترین فرصت‌ها برای چپ‌گرایان جهانی در این دوره، شکل‌گیری سازمان تجارت جهانی در سال ۱۹۹۹ بود. این سازمان به‌عنوان نماد سیاست‌های نولیبرالی و بازار آزاد جهانی شناخته می‌شد و چپگرایان آن را یک ابزار برای گسترش سلطه اقتصادی آمریکا می‌دیدند. در این شرایط، نهضت‌های اجتماعی مختلفی در سراسر جهان شکل گرفتند تا صدای مخالفت خود را با این سیستم نولیبرالی بلندتر کنند. یکی از برجسته‌ترین و مهم‌ترین اعتراضات ضد نولیبرالیستی در سیاتل رخ داد، جایی که تظاهرات گسترده‌ای علیه نشست سازمان تجارت جهانی برگزار شد. این رویداد به‌طور نمادین برای چپ‌گرایی جهانی فرصتی بود تا اعتراضات خود را به سطحی جهانی برساند و توجه بیشتری به مشکلات ناشی از سیاست‌های نولیبرالی جلب کند.[۲۶]

تظاهرات سیاتل دو ویژگی مشخص داشت که توانست صفوف چپ‌گرایی جهانی را مستحکم‌تر سازد. اول از همه، یک جنبش اعتراضی بزرگی بود که شامل نیروهای جنبش کارگری، طرفداران محیط زیست، و آنارشیست‌ها بودند. علاوه براین، اعضای این گروه‌ها عمدتاً آمریکایی بودند. اما علی رغم این واقعیات، این دروغ بزرگ سامان بخشیده شد که تنها در کشورهای جنوب جهانی می‌توان مخالفت با نولیبرالیسم را بسیج کرده و به اقدام واداشت. دومین جنبه قابل توجه این است که اعتراضات به نتیجه رسید. آنها به برخی از هیأت‌های دلسوز در نشست سازمان تجارت جهانی این ایده را قبولاندند که در برابر تصویب معاهده جدید مقاومت کنند. این یک شکست بزرگ برای جریان راست نولیبرالیسم بود. علاوه براین، اعتراضات سیاتل منجر به کپی برداری گسترده از تکنیک‌های اعتراض در جلسات بین‌المللی از انواع مختلف آن شد، تا جایی که برگزار کنندگان چنین جلساتی شروع به برنامه ریزی برای مکان‌های دورافتاده کردند.

---

[25] See: Masaeli, Mahmoud and Munro Lauchlan. *Canada and Challenges of International Development and Globalization*. (University of Ottawa Press, 2018).
[26] See: Yuen, Eddie. *The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization* (Soft Skull Pr. 2002).

این موضوع ما را به سومین پیشرفت بزرگ در موفقیت جنبش‌های ضد سیستمی می‌رساند. پس از قیام زاپاتیستا،[۲۷] و سیاتل، پورتو آلگره و هم‌اندیشی جهانی اجتماعی[۲۸] در پورتو آلگره در سال ۲۰۰۱ بوجود آمدند.[۲۹] فراخوان اولیه برای نشست سال ۲۰۰۱، تلاش مشترکی از هفت سازمان برزیلی بود (بسیاری متاثر از الهامات چپ کاتولیک و همچنین از جمله فدراسیون اصلی اتحادیه‌های کارگری) با جنبش مالیات بر معاملات مالی و اقدام شهروندی در فرانسه.[۳۰] به نظر آنها نام هم‌اندیشی جهانی اجتماعی بدیل قدرتمندی در مقابله با هم‌اندیشی جهانی اقتصادی[۳۱] بود که نخبگان جهان سرمایه داری در آن مشارکت دارند. چپ جدید جهانی زیر عنوان هم‌اندیشی جهانی اجتماعی تصمیم گرفت همزمان با جلسات داووس جلسات خود را برگزار کند و برای این منظور، پورتو آلگره را به عنوان محل نشست سال ۲۰۰۱ برای تأکید بر اهمیت سیاسی جنوب جهانی انتخاب کردند.

سازمان دهندگان تصمیم مهمی گرفتند که جلسات آنها برای همه کسانی که مخالف امپریالیسم و نولیبرالیسم بودند، باز باشد. آنها همچنین تصمیم بحث برانگیزتری را برای کنار گذاشتن احزاب سیاسی و جنبش‌های شورشی در نظر گرفتند. در نهایت، در ابتکاری‌ترین تصمیم خود، آنها تصمیم گرفتند که هم‌اندیشی اجتماعی جهانی نه سازمان مشخصی داشته باشد، نه انتخابات داخلی، و نه قطعنامه‌ای صادر کند. این استراتژی به این منظور بود که رویکردی «افقی گرا» را برای سازمان‌دهی نیروهای ضد سیستمی جهان، در مقابل رویکرد «عمودی‌گرا»، و در نتیجه طرد جنبش‌های چپ قدیمی، چارچوب‌بندی کنند. آنها شعار معروف «دنیای دیگری ممکن است»، را به عنوان شعار جلسه انتخاب کردند.[۳۲]

پورتو آلگره به طور غیرمنتظره‌ای یک موفقیت بزرگ بود. شرکت کنندگان توانستند جمعیت بزرگی را جذب خود کنند. مطمئناً شرکت کنندگان اولیه عمدتاً از برزیل و کشورهای همسایه و از فرانسه و ایتالیا آمده بودند. اولین جلسه بلافاصله دو تصمیم مهم گرفت. آنها تصمیم گرفتند به جلسات پورتو آلگره ادامه دهند و به دنبال گسترش جغرافیایی، مشارکت را در دستور کار خود قرار دادند. و آنها یک شورای بین‌المللی را نیز به صورت اشتراکی ایجاد کردند تا بر سازماندهی جلسات آینده نظارت کند. در سال‌های بعد، هم‌اندیشی جهانی اجتماعی در کشورهای جنوب جهانی و با افزایش بسیار زیادی در تعداد شرکت‌کنندگان تشکیل جلسه دادند. از این نظر، این یک موفقیت مستمر بوده است. اما به تدریج، معضلاتی به منصه ظهور رسیدند که آنها را می‌توان به بهترین نحو در چارچوب تکامل خود سیستم جهانی درک کرد.

---

27 See: Mentinis, Mihalis. *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics* (Pluto Press, 2006).

28 World Social Forum (WSF)

29 See: Callinicos, Alex. *An Anti-Capitalist Manifesto* (Polity, 2003).

30 Association pour la Taxation des Transactions financières et pour l'Action Citoyenn.e (Association for the Taxation of financial Transactions and Citizen's Action).

31 World Economic Forum (WEF)

32 McNally, David. *Another World Is Possible: Globalization and Anti-Capitalism* (Arbeiter Ring, 2006).

دو عنصر اصلی در این جریان وجود داشت. اولین مورد، بحران در بازار مسکن ایالات متحده در سال‌های ۲۰۰۷ تا ۲۰۰۸ بود که مفسران سراسر جهان را بر آن داشت تا وجود نوعی «بحران» را در سیستم جهانی را تشخیص دهند. دوم، ظهور اقتصادهای "در حال ظهور"- به ویژه، گروه به اصطلاح بریکس (برزیل، روسیه، هند، چین و آفریقای جنوبی) بود.[۳۳]

این دو موضوع با هم منجر به یک بحث عمومی در مورد شکاف ثروت عظیم در میان دارا و ندار، و همچنین در مورد آینده تسلط ژئوپلیتیکی جوامع شمال جهانی - و عدم اطمینان در بین مفسران در مورد چگونگی ارزیابی این رویدادها شد. آیا باید آن را یک تغییر اساسی بدانیم یا بعنوان یک دست انداز گذرا در صحنه اقتصادی و ژئوپلیتیک جهانی در نظر گیریم؟ جنبش‌های ضدسیستم و طرفداران آنها به همان اندازه در مورد چگونگی ارزیابی بحث درباره نابرابری و ظهور کشورهای «در حال ظهور» دوگانگی داشتند. همچنین بحث‌های حادی در درون هم‌اندیشی جهانی اجتماعی در مورد موفقیت‌ها و شکست‌های آن بوجود آمد. در این شرایط است که جنبش‌های ضد سیستمی اکنون با چند معضل جدی روبرو هستند. اولین مورد این است که آیا به صراحت وجود یک بحران ساختاری سرمایه داری تاریخی را به رسمیت بشناسند یا خیر. دوم اینکه اولویت‌های فعالیت‌های کوتاه مدت و میان مدت آنها باید چه باشد. قابل توجه ترین نکته در مورد جنبش‌های ضد سیستمی در دهه دوم قرن بیست و یکم این است که چگونه می‌توان تغییراتی بوجود آورد.

بحران بین‌المللی گرایی جریان چپ؟

آنچه که باید مورد توجه قرار گیرد، تحلیل استراتژی‌های چپ‌گرایی جهانی در مواجهه با بحران ساختاری سیستم جهانی است. چپ‌گرایی جهانی در سال‌های گذشته سه موفقیت بزرگ را تجربه کرده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

- ظهور زاپاتیستا در سال ۱۹۹۴، که جنبشی بر ضد نولیبرالیسم و ضد جهانی‌سازی اقتصاد و تجارت بین الملل بود.

- موفقیت در سیاتل در سال ۱۹۹۹، که نقطه عطفی در اعتراضات علیه سازمان تجارت جهانی و سیاست‌های نولیبرالی آن بود.

- اجلاس پورتو آلگره در برزیل، که به عنوان یک نقطه قوت در تلاش‌های چپ‌گرایی جهانی برای ترویج جهانی‌سازی عادلانه‌تر و غیرنولیبرالی محسوب می‌شد.

---

[۳۳] نگاه کنید به کتاب درسی با عنوان *کانادا و چالش‌های جهانی شدن و توسعه بین‌الملل* از این نویسنده. این کتاب که بعنوان دومین کتاب درسی برتر در علوم اجتماعی توسط ناشران امریکای شمالی انتخاب شد، توسط انتشارات دانشگاه آتاوا به چاپ رسیده است.

با این حال، علیرغم این موفقیت‌ها، چپ‌گرایی جهانی نتوانست از این موقعیت‌ها به‌طور کامل بهره‌برداری کند. دلایل این ناکامی، به ویژه پس از سال ۱۹۶۸، به رویکرد ضد دولتی‌ای برمی‌گردد که چپ‌گرایی جهانی اتخاذ کرد. این رویکرد بیشتر به‌عنوان یک موضع مشروعیت‌زدایی از ساختارهای دولتی مطرح شد، به‌ویژه در کشورهای تحت سلطه رژیم‌های غیرچپ. این اقدام‌ها به چالش کشیدن ساختارهای دولتی در رژیم‌های چپگرا را به‌طور جدی در نظر نگرفت و در نتیجه بیشتر منجر به بی‌ثباتی سیاسی و بحران‌های سیستمی در سطح جهانی شد. از این منظر، چپ‌گرایی جهانی با یک شکست تاریخی بزرگ روبه‌رو شد. دلیل این ناکامی نه در فقدان شرایط عینی انقلاب، بلکه بیشتر در ناتوانی در سازماندهی خود به‌عنوان یک بازیگر سیاسی و مداخله مؤثر در شرایط موجود بود. در حقیقت، باوجود شرایط مساعد اقتصادی و سیاسی، چپ‌گرایی جهانی نتوانست خود را به عنوان نیرویی مؤثر و متحد معرفی کند.

یکی از مشکلات اساسی که چپ‌گرایی جهانی با آن مواجه بود، سردرگمی ایدئولوژیک و تحلیلی در درون خود بود. این سردرگمی نه تنها باعث ایجاد شکاف‌های درونی در جنبش چپ‌گرایی جهانی شد، بلکه مانع از شکل‌گیری استراتژی‌های منسجم و کارآمد برای مقابله با چالش‌های ساختاری سیستم جهانی شد. در نهایت، این سردرگمی به یک واقعیت فراگیر تبدیل شده است که چپ‌گرایی جهانی را از تحقق اهداف بلندپروازانه خود، مانند ایجاد نظم جهانی جدید از طریق انقلاب‌های جهانی، بازداشته است.

به درستی چپ‌گرایی جهانی به دنبال چیست؟ امروزه، با این سردرگمی‌ها، چپ نمی‌تواند آرمان مشخصی مگر ضدیت با امریکا را با همان عنوان کهنه امپریالیسم را دنبال کند. در مواردی به نظر می‌رسد تلاش‌هایی با هدف ایجاد مجدد دولت‌های رفاهی توسط چپ‌گرایی جهانی در جریان باشد. باز این نقطه نظر، چپ‌گرایی از پایه‌های آرمان‌گرایانه بین‌المللی گرایی خود فاصله‌های طولانی دارد. در حالی که بخشی از جریان چپ کهنه و منسوخ نیز هنوز آرمان خود را در پایان نظم سیاسی جهانی جستجو می‌کند که جهان سرمایه داری آنرا رهبری می‌کند. در مواردی چپ‌گرایی جهانی نیز دستان خود را در دست اسلامگرایی سیاسی قرار داده است تا با مدد آن بتواند امپریالیسم را به زانو درآورد. {این پاراگراف ازسوی این نویسنده به بحث اصلی اضافه شده است}.

بنابراین، درست است که سیستم جهانی در آستانه نوعی هرج و مرج قرار گرفته است. اما این نه تنها باید به عنوان یک مشکل بلکه یک فرصت تلقی شود تا چپ بتواند در جهت استقرار عدالت اجتماعی از آن بهره گیرد. تقریباً تمام دوره های مشابه از هرج و مرج سیستمی در تاریخ جهان شرایطی برای یک نظم جدید جهانی را چه خوب و چه بد فراهم کرده‌اند. اینکه آیا ما در جهانی دموکراتیک، صلح‌آمیزتر و رهایی‌بخش‌تر زندگی خواهیم کرد یا خیر، بستگی به چگونگی گسترش مبارزات جاری بر علیه انحصارگری در سال‌های آینده دارد. چپ‌گرایی جهانی برای اینکه نقشی در این مبارزه قدرت دگرگون کننده داشته باشد و آینده ای دموکراتیک و رهایی بخش‌تر تولید کند، باید بر بحران خود غلبه کند و به بازیگر اصلی

بین‌المللی در این مبارزه تبدیل شود. برای این منظور چند پیشنهاد توسط والرشتاین مطرح شده است:

اول ارتقای روحیه پورتو آلگره. این روحیه چیست؟ منظور گرد هم آمدن به شیوه‌ای غیر سلسله مراتبی از خانواده جهانی جنبش‌های ضد سیستمی و عدالت جهانی حول یک برنامه حداقلی مشترک است: (الف) شفافیت فکری بیشتر، (ب) اقدامات ستیزه جویانه مبتنی بر بسیج مردمی که در زندگی آنها مفید است، (ج) اصرار همزمان بر پیگیری تغییرات اساسی‌تر و طولانی‌مدت‌تر.

دوم تاکتیک‌های دفاعی انتخاباتی موثر. اگر چپ‌گرایی جهانی درگیر تاکتیک‌های ستیزه جوی با ساختارهای ضعیف و خارج از پارلمان شود، این بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که چه چیزی از آن کسب می‌کند. از یک سو، انتخابات برای تغییرات بلند مدت حیاتی نیست و بنابراین نمی‌تواند اولویت چپ‌گرایی جهانی باشد. از سوی دیگر، انتخابات اهمیت دارد و نمی‌توان آن را به سادگی نادیده گرفت. چپ باید بر این تردید غلبه کند.

سوم اینکه بی وقفه فرایندها را دموکراتیک کنید. مهمترین خواسته اکثریت قریب به اتفاق مردم در همه جا آموزش بیشتر، سلامت بیشتر، و درآمد تضمین شده مادام العمر است. این مطالبات باید با صدای بلند، مستمر و در تمامی مناطق نظام جهانی مطرح شود. البته گسترش همه این کارکردهای «دولت رفاهی» همیشه سؤالات معقولی را در مورد کارآمدی هزینه‌ها، آفات فساد و ترس از ایجاد بوروکراسی‌های بیش از حد قدرتمند و بی‌پاسخ ایجاد می‌کند. اینها همه سؤالاتی هستند که چپ‌گرایی جهانی باید آماده رسیدگی به آن باشد. اما آنها هرگز نباید تقاضای اساسی «بیشتر، خیلی بیشتر» را به دلیل این مشکلات کنار بگذارند.

چهارم نکته این است که از نظام لیبرال میانه خواسته شود به اولویت‌های نظری خود عمل کند. این واقع مانند تحمیل سرعت در اقدام به لیبرالیسم شناخته می شود. لیبرال میانه به ندرت به آنچه می‌گوید یا آنچه را که موعظه می‌کند عمل می‌کند.

پنجم، به ضدیت با نژادپرستی بعنوان معیار تعیین کننده دموکراسی دقت کنید. دموکراسی عبارت است از رفتار یکسان با همه مردم - از نظر قدرت، از نظر توزیع، از نظر فرصت برای تحقق شخصی. نژادپرستی روش اصلی تمایز بین کسانی است که حقوق (یا حقوق بیشتری) دارند و دیگرانی که اصلاً حق ندارند (یا حقوق کمتری دارند). نژادپرستی مشخص می‌کند که کدام گروه در کدام دسته قرار دارد. و به طور همزمان یک توجیه خاص برای این عمل ارائه می‌دهد.

ششم، جهان را از کالایی سازی نجات دهید. کالایی زدایی مشکل اساسی در سیستم سرمایه داری مالکیت خصوصی نیست که صرفاً یک وسیله است، بلکه کالاسازی است که عنصر اساسی در انباشت سرمایه است. تاریخ نظام جهانی مدرن، تاریخ کالایی سازی در

حال گسترش بوده است. با این حال، حتی امروز، نظام جهانی سرمایه‌داری کاملاً کالایی نشده است، هرچند تلاش‌هایی برای این‌گونه شدن وجود دارد.

هفتم، همیشه به یاد داشته باشید که ما در دوران گذار از سیستم جهانی موجود به سوی چیزی متفاوت زندگی می‌کنیم. بنابراین نباید درگیر در لفاظی‌های مربوط به جهانی شدن شویم. نه تنها آلترناتیوها وجود دارند، بلکه تنها جایگزینی که وجود ندارد، ادامه ساختارهای کنونی ماست.

فصل چهارم:
ائتلاف چپ‌گرایی با اسلام‌گرایی در ایران معاصر

طرح موضوع

در نوشتار های پیشین ویژگی‌های چپ‌گرایی از نقطه نظر جایگاهی که در طیف اندیشه سیاسی به خود اختصاص می‌دهند و همچنین اعتقادات و باورهای چپ کلاسیک، و شرایط امروزین جهان توضیح داده شد. این چند نوشتار زمینه‌ای را فراهم می‌کنند تا به این پرسش پرداخته شود که بنا بر چه دلایلی چپ به اصطلاح ایرانی با اسلام‌گرایی به ائتلافی دست یافته است. برای این منظور، سعی شد اساسنامه گروه‌های چپگرا که در صحنه معادلات سیاسی ایران فعال بوده‌اند مورد مطالعه قرار گیرد. این هدف با موانعی همراه شد. از یکسو گروه‌های چپ‌گرایی که خود را ایرانی می‌دانند، در جمع‌های کوچکی سازمان یافته‌اند که عمدتا مفهوم چپ بودن را به کمونیسم کلاسیک منسوخ تقلیل داده‌اند. از دیگر سو، به درستی مشخص نیست که بنیادهای اعتقادی آنان بر چه مفاهیم قابل درک علمی قرار گرفته است. شاید از میان آنها حزب توده ایران موضوع روشن‌تری دارد. از آنجاییکه این حزب ریشه‌های عمیق‌تری در فعالیت‌های سیاسی گروه‌های چپ مارکسیستی داشته است، و در عین حال بسیاری از هموطنان آنها را در زمره شرکای حکومت به اصطلاح اسلامی می‌دانند، اساسنامه این حزب به مرور مورد مطالعه قرار گرفت تا بتوان از طریق آن نحوه و دلایل ائتلاف چپ‌گرایی در ایران امروز با اسلامگرایی را توضیح داد. مطالعه منشور فکری این حزب از این جهت مورد توجه قرار گرفته است که همواره مواضع هماهنگی با دیدگاه‌ها و سیاست‌های حکومت اسلامی داشته است.

چپ‌گرایی کمونیستی در ایران

اساسنامه حزب توده ایران، مصوب کنگره پنجم در سال ۱۳۸۲، دلایل اصلی برای تاسیس این گروه چپگرای مارکسیستی را اینگونه توضیح می‌دهد. آنچه که موجبات ظهور این حزب را فراهم آورد نیازهای عینی مردم ایران در دروان جنگ جهانی دوم بود که خود از «شرایط عینی و ذهنی جنبش رهایی بخش مردم» سرچشمه می گیرد. هرچند که این توضیح اولیه به درستی توضیح نمی‌دهد که آن شرایط ذهنی چه می‌باشند، اما شرایط عینی را شامل «تحولات سریع در اوضاع اقتصادی - اجتماعی کشور، پیروزی انقلاب اکتبر، ایجاد و گسترش نسبی صنایع جدید، رشد طبقه کارگر، و همزمان با آن، ادامه و تشدید استثمار و بهره کشی از اکثریت محروم جامعه» معرفی می‌کند. صرفنظر از اینکه شرایط عینی ادعایی چه ارتباطی با انقلاب اکتبر روسیه دارد، موضوع طرح شرایط ذهنی از دیدگاه حزب توده بهتر روشن می‌شود: «حزب تودهٔ ایران، همچون ادامه دهندهٔ برنامه و راه حزب کمونیست ایران، با رسالت هدایت مبارزات ملی، آزادیخواهانه و انترناسیونالیستی خلق‌های ایران». رابطه میان شرایط عینی و ذهنی مورد نظر آنها به این مضمون القایی دلالت دارد که مردم ایران مورد استثمار و محرومیت

قرار گرفته‌اند، و در نتیجه آن به این باور رسیده‌اند که راه رهایی از طریق دنباله روی از انقلاب کمونیستی روسیه امکان پذیر است. افزون بر این، نیازهای جامعه ایرانی تنها از طریق وابستگی با مرام کمونیستی روسی و عبور از پیوندهای ملی و میهنی قابل درک است. از این نقطه نظر، مبارزات رهایی بخشی آنان نیز به زائده‌ای از آیین بین‌المللی‌گرایی کمونیستی مدل روسی تبدیل می‌شود.

به نظر حزب توده، این وابستگی به انقلاب کمونیستی روسی سرنوشت مختوم مردم ایران است که «وظیفه‌ای تاریخی و سرنوشت ساز» برای رهایی می‌باشد. با این نگرش که حزب توده آنرا «جهان بینی علمی» می‌نامد، تنها یک راه برای رهایی مردم از الگوهای ستمگری و استثمار وجود دارد، و آن وابستگی ذهنی و باورها به مدل روسی انقلاب کمونیستی است. با این تقریرات، حزب توده معنی و مفهوم جهان بینی علمی را نیز به سطحی‌ترین درجات ممکن تقلیل داده و توضیح نمی‌دهد که این جهان بینی علمی ادعایی، که حتی معنای فلسفه تحصلی را نیز مقلوب می‌سازد تا در چارچوبه کمونیست روسی قرار گیرد، چیست و چه ویژگی‌هایی دارد. البته حزب توده حتی از بیان منابع الهام این جهان بینی ادعایی نیز طفره می‌رود و توضیح نمی‌دهد که مفهوم «جهان بینی علمی» واژه‌ای بود که انگلس در مقابله با فرضیه‌های ساده انگارانه سوسیالیستی آرمانگرا بکار برد تا بتواند در پناه آن نظریه سیاسی و اجتماعی و همچنین اقتصادی مارکس را توجیه کند. ملاحظه می‌شود که بنیانگذاران حزب توده در بیان و توضیح این موضوعات مهم تعلل ورزیده و تنها مفروضات خود را با نگرشی یکسو گرایانه در پاراگراف اول اساسنامه مطرح ساخته‌اند. از طرف دیگر فریبندگی واژه‌های مورد استفاده این قابلیت را دارد تا مردم نا آگاه (یا توده‌ها) را در جهت اهدافی که حزب توده ترسیم کرده است بسیج کرده و آنها را در خدمت منافع اتحاد جماهیر شوروی سابق در آورد.

پاراگراف دوم اساسنامه، همان کلی گویی‌ها را تکرار می‌کند بدون اینکه بتواند آنها را در بافت پیچیده شرایط جهانی شدن و دگرگونی‌های بنیادین در ساختار جامعه بین‌الملل توضیح دهد. درحقیقت، در این پاراگراف موضوعاتی پر سروصدا اما عاری از معانی دقیق مانند روشنفکران انقلابی، مبارزه علیه استبداد، استعمار، استثمار، بیداری زحمت کشان، و اعتقادات لنینیستی مربوط به نقش روشنفکران در مبارزه رهایی بخش خلق‌ها، و همچنین سوسیالیسم علمی مورد استفاده قرار گرفته است، در حالیکه چنین مفاهیم کلی نمی‌توانند توضیح دهند چپ‌گرایی حزب توده در کدامین جایگاه در طیف اندیشه سیاسی (که در نوشتارهای پیشن توضیح داده شدند) قرار می‌گیرند. به عبارت روشنتر، هرچند که اساسنامه مذکور داعیه جهان بینی علمی بودن دارد، از نقطه نظر علم سیاسی و مطالعه ایدئولوژی‌ها قادر به توضیح علمی مواضع خود نیست. اما آنچه بیشتر از همه یک ناظر بیطرف را به شگفتی وا می‌دارد تاکید بر مارکسیسم-لنینیسم بعنوان چارچوبه مبارزاتی استراتژیک حزب توده می‌باشد. اما برای اینکه بر این وابستگی به قطب کمونیستی آنزمان، یعنی اتحاد جماهیر شوروی سابق سرپوش بگذارد، به دنبال تاکید بر مارکسیسم-لنینیسم، ادامه می‌دهد که «دراین راستا، حزب از همٔه تفکرات اجتماعی-تئوریک مترقی معاصر و نیز از تاریخ اندیشه‌های انسان‌گرایانه ایران، بهره گیری خلاق کرده و می‌کند». حال، این پرسش که با چنین آیین مارکسیستی روسی، چگونه حزب توده می‌تواند نماینده

هویت، فرهنگ، تمامیت ارضی، و استقلال سیاسی ایران باشد، پرسشی است که رهبران این حزب و هواداران آن باید توضیح دهند.

برای جلوگیری از تطویل نوشتار، بعد از توضیح باورهای بنیادینی که اعضا و هواداران حزب دنبال می‌کنند، فقط به توضیح کوتاهی از ماده یک اساسنامه که هدف نهایی حزب را توضیح می‌دهد، بسنده می‌شود. «حزب، اعضاء خود را با روحیه مبارزه برای حفظ و تحکیم وحدت حزبی، با هدف تأمین وحدت جنبش کارگری و کمونیستی ایران، و بر ضد گروه گرایی، دسته بندی و فراکسیونیسم، بوروکراتیسم، کیش شخصیت و نقض رهبری جمعی، بر ضد عادات و خصوصیات بیگانه با موازین حزبی و اخلاق کمونیستی، و با روحیه رزمندگی انقلابی و ایثار، پرورش می‌دهد». صرفنظر از اینکه اینگونه واژه‌ها کلی گویی‌هایی ابهام آلود بیش نیستند، و قادر به توضیح روشن معانی که حمل می‌کنند نمی‌باشند، این نکته مهم را می‌توان از خواندن آن به روشنی احراز کرد که حزب متعهد به مرام کمونیستی است که در پیرامون منافع قطب کمونیستی روسیه شکل گرفته است. بنابراین، کسانی می‌توانند به این حزب بپیوندند که این هدف وابستگی و سرسپردگی به روسیه را پذیرا بوده و در راستای آن بکوشند. این تقریرات در درون خود با تناقضات دیگری نیز همراه است. در ادامه همان بخش از ماده یک تصریح شده است که «حزب توده ایران علیه شوونیسم و نژادپرستی مبارزه می‌کند و صفوف آن، تبلور اتحاد خلقهای ساکن ایران». در واقع، حزب از یکسو بر مرام توده‌گرایی بین‌المللی گرایانه کمونیستی بر حول محور روسیه اصار می‌ورزد، و از دیگر سو خود را مدافع خلق‌های ساکن ایران قلمداد می‌کند. از همه پرسش برانگیزتر اینکه اساسنامه مذکور آن خلق ها را نه ایرانی بلکه *ساکن ایران* (ایتالیک برای تاکید) معرفی می‌کند تا بتواند از آنها هویت زدایی کند. به این ترتیب، حزب توده، علی رغم داعیه مبارزه رهایی بخش مردم ایران، با این تقریراتی که در اساسنامه بکار برده است، در مقابل منافع ایران و مردم ایران قرار می‌گیرد. در ادامه همان ماده جمله‌ای وجود دارد که این داعیه را بهتر می‌تواند توضیح دهد: «حزب توده ایران تجلی گاه وحدت مبارزات ملی، میهنی و انترناسیونالیستی مردم ایران است». چگونه می‌توان به مبارزات ملی و میهنی برای رهایی دست یازید، اما به سیاست‌های بین‌المللی گرایانه‌ای که در پیرامون منافع کمونیستی روسی شکل گرفته است، نیز وفادار بود؟ گویی در اساسنامه حزب مفهوم وفاداری به میهن و هویت ملی جای خود را به وفاداری برای منافع روسی و هویت کمونیستی داده است.

مشابهت‌های چپ‌گرایی و اسلام‌گرایی

با این توضیحات، کمتر جایی برای این باور باقی می ماند که گروه‌های چپ‌گرایی که در ایران فعال بوده‌اند، به واقع دل در میهن و مردم ایران دارند، ضمن اینکه آنها قادر به توضیح جایگاه خود در طیف اندیشه سیاسی هم نیستند. یعنی نمی‌توان دریافت که آنها جدای از کلی گویی‌ها، به درستی چه سیاست‌ها و خط مشی‌هایی را برای رهایی ایران و آینده آن تعریف و توصیف می‌کنند. در نتیجه، مواضع آنها در تقابل با مبارزات مردم برای رهایی و رسیدن به ایرانی آزاد و دمکراتیک قرار گرفته است. همین ویژگی‌های چپ داعیه ایرانی بودن باعث شده است تا آنها خواسته و یا ناخواسته، در مواضعی قرار گیرند که اسلام گرایان در آن قرار

می‌گیرند. در حقیقت، مفروضات ذهنی آنها ضمن اینکه به ظاهر غیر دینی است، در جهان واقعیت‌ها از در نوعی هماهنگی و ائتلاف با اسلام سیاسی محافظ وضع موجود، بویژه جریانات اصلاح طلب، قرار گیرد. پاره‌ای از علل برای کشاندن دو موضع بظاهر متضاد، یعنی چپ کمونیستی و اصلاح طلبی اسلامی، در یک جبهه ائتلافی را به این شرح خلاصه می‌شوند:

- درک تقلیل گرایانه هر دو جریان از مفهوم حیات. برای اصلاح طلبی راه عبور از شرایط بسته کنونی نظام تمامیت خواه از مسیر پایبندی به قوانین دینی می‌گذرد و راه دیگری نیست. در واقع، با انجام اصلاحات در نظام کنونی امکان غلبه بر مشکلات وجود دارد. برای چپ‌گرایی داعیه ایرانی بودن هم مفروضات کمونیستی منسوخ شده یعنی اقدامات انقلابی تنها بدیل ممکن برای اهداف مورد نظر آنان است. در اینجا، ضمن تضاد ظاهری که میان دو جریان کمونیستی و اسلامی گرایی مشاهده می‌شود، آنها در یک موضع واحد تقلیل گرایی و مسدود ساختن راه فهم تاریخی مردم با یکدیگر در یک موضع قرار می‌گیرند. در حقیقت، هر دو موضوع آیینی (ایدئولوژیکی) بظاهر آشتی ناپذیر، بر یکسو نگری تکیه داشته و راه هرنوع یادگیری از نظریه‌های دیگر را مسدود می‌کنند.

- بنا کردن مبانی نظری بر پایه مفاهیمی که به شدت در حال زوال هستند، از وجوه مشترک هر دو ایدئولوژی سیاسی است. اما در شرایط جهانی شدن که به موجب آن هم مرزهای مکانی و هم اندیشه و دانشوری اهمیت هنجاری خود را از دست داده‌اند، اصرار بر مفروضات کمونیستی و یا اسلامی تلاشی بی ثمر و فاقد توانایی اجرایی باقی می‌مانند. ظهور جهانی که از طریق شبکه پیچیده اطلاعاتی و ارتباطی به هم پیوسته شده است، فضایی بوجود آمده است تا مردم از یکدیگر یاد بگیرند، و این فضای یادگیری متقابل مبانی مفروضات هم جریان چپ‌گرایی در ایران و هم اصلاح طلبی را به چالشی غیرقابل اجتناب کشانده است.

- اقتدارگرایی ویژگی منحصر به فرد هر دو جریان را به نمایش می‌گذارد. اصرار بر مرام کمونیستی و همچنین مبانی دینی بعنوان تنها بدیل ممکن برای رهایی از استبداد و سپس اداره جامعه، باعث شده است تا هر دو جریان به انکار هر نوع آلترناتیو دیگری بپردازند. از اینروی، هر دو جریان به تمامیت خواهی بعنوان تنها بدیل و راه حل ممکن برای پایان بخشیدن به رنج بی انتهای مردم روی می‌آورند، در عین حال هر دو جریان اعتقاد دارند که ارزش‌های مورد نظر آنها می‌تواند برای همه موضوعات جامعه پاسخی روشن و موثر داشته باشد.

- تفاوت شایانی میان بین‌المللی گرایی مبتنی بر مدینه فاضله کمونیستی و امت گرایی بناشده بر بنای مفروضات اسلامی وجود ندارد. هر دوی این جریانات از نقطه نظر بی اعتنایی به مفاهیم هویتی و ملی، از همه مهتر هویت زدایی ملی در یک جبهه واحد قرار می‌گیرند. کمونیست‌ها بر مفهوم خلق اصرار می‌ورزند، و مومنان به دیانت

اسلام سیاسی به امت اسلامی بعنوان سنگ بنای جامعه آرمانی خود تکیه می‌کنند. این هر دو جریان، کمونیسم و اسلامی سیاسی (هرچند اصلاح طلبانه)، تحت هیچ شرایطی نمی‌توانند مفاهیم هویتی و فرهنگی ملی را ارج نهند. رابطه میان هر دو جریان و مفاهیم ملی از نوع جمع نقیضین است.

- جهان بینی مبتنی بر تصلب آیینی و جمود فکری از اصلی‌ترین ویژگی‌های هر دو جریان کمونیستی و اسلامی سیاسی است. هر دو جریان در بیان مکنونات خود بر کلی گویی‌های فاقد محتوی، و حتی غیر منطبق با اندیشه‌های متعبر علوم اجتماعی، تکیه کرده و هیچ تمایلی به اشکافی آن مفاهیم و پیش فرض‌ها ندارند. این ناتوانی ذاتی باعث شده است تا آن جریانات تحت هیچ شرایطی تمایلی به شناسایی برابری تفاوت‌های دیدگاهی نداشته و فقط از ناحیه تصلب فکری با یکدیگر از در نوعی ائتلاف درآیند.

- عقل ابزاری، یعنی کاربرد تقلیل گرایانه فهم برای توضیح و توجیه مواضع آیینی، از ویژگی‌های هر دو جریان است. به همین دلیل، علی رغم تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در استفاده از توانایی فهمیدن برای توجیه اهداف ایدئولوژیک به نقطه نظر و مواضع واحدی می‌رسند.

- تک ساحتی بودن و بی‌اعتنایی به همپرسگی از خصایص جدایی ناپذیر هر دو جریان کمونیستی و دیانت سیاسی است. این تک ساحتی باعث شده است تا آنها وجود هر نوع بدیلی دیگر و یا هویت‌های رقیب و متعارض را انکار کرده و با این انکار زشت ترین اشکال بی عدالتی را در برنامه‌های خود محصور نمایند. درحقیقت، اگر قرار است که فقط یک صدا، یک راه حل، و یک نظریه اصالت داشته باشد، معنی ضمنی آن این است که دیگران باید حذف شوند. تک ساحتی بودن مایه اصلی سیاست‌های حذفی و تمامیت خواهی است.

- دمکراسی عوام و بسیج های توده‌ای از مختصات هر دو جریان است. از آنجاییکه هر دو جریان شعارهای عوام پسندانه را در سر لوحه سیاست‌های خود قرار می‌دهند، مانع از این می‌شوند که آگاهی‌های صحیح و مطابق با نیازهای واقعی جامعه و مردم شکل بگیرند. در نتیجه هر دو جریان می کوشند از طریق بسیج‌های توده‌ای فرآیندهای سطحی را طراحی و دنبال کنند که بهترین عنوان برای آن دمکراسی عوام است.

- غرب ستیزی حقیرانه و کورکورانه هر دو جریان را، علی رغم تفاوت‌هایی که دارند، در موضوعی مشابه قرار می‌دهد. این تنها وجه مشابهی است که دو جریان را از ادراک مفاهیم همکارانه نسبت به یافتن پاسخ‌هایی موثر بر مشکلات جهان باز می‌دارد.

فصل پنجم:
ائتلاف چپ‌گرایی و اسلام سیاسی در جهان عرب

طرح موضوع

شرایط زندگی در نه تنها در منطقه، بلکه در جوامع غربی هم هشدار دهنده شده است. اسلام سیاسی در ایران، افغانستان، پاکستان و هند، تقریبا همه کشورهای عربی، و جوامع اروپایی و امریکای شمالی در حال بسط و توسعه است. از همه نگران کننده‌تر پیوندهای میان چپ‌گرایی جهانی و اسلامی سیاسی جوامع امروزین را به مرزهای تهدید هم کشانده است. به دنبال حمله غیر قابل قبول حماس به اسرائیل در ۷ اکتبر، و عملیات دفاع مشروع ایجاد حائل اسرائیل در قبال آن، چپ‌گرایی جهانی با تمام توان خود ائتلافی را با اسلامگرایان بوجود آورده و با استفاده از احساسات گروه‌هایی از مردم ساده دلی که آگاهی‌های لازم نسبت به شرایط منطقه و ساختارها و قوانین بین‌المللی ندارند، هر روز در خیابان‌های کشورهای غربی سرو صداهایی را برپا می‌کنند که بنظر می‌رسید زندگی را به مراحل ترسناکی سوق می‌دهد. شوربختانه، علاوه بر تبلیغات حکومت‌های به اصطلاح اسلامی، بخشی از جامعه دانشگاهی و به روشنفکرنما در بخش‌هایی از جهان، شامل کشور خودمان، هم با آن ائتلاف نافرخنده همراه شده است.[۳۴] در این شرایط، برای هر فرد کنجکاوی که می‌کوشد به دور از فضای گمراه کننده رسانه‌ها و فضای مجازی به درکی صحیح از چرایی این موضوعات دست یابد، این پرسش مطرح می‌شود که چه شرایطی زمینه ائتلاف و پیوند نامبارک چپ‌گرایی و اسلام گرایی را فراهم آورده است؟

این نویسنده در یک سلسله نوشتارها و گفتارهای تلویزیونی سعی کرده است پرسش مذکور را مورد تحلیل قرار داده و با رعایت معیارهای علمی آکادمیک و موضوع بیطرفانه علمی آن چرایی را جستجو کند. در خلال این اقداماتی که با هدف آگاهی رسانی انجام گرفته‌اند، همواره درخواست شد تا موافقان و یا مخالفان نیز به این تلاش‌ها بپیوندند تا چهره روشنتری از شرایط برای مردم ترسیم شود. پاسخ به این درخواست‌ها، فقط تعداد اندکی از سوی گروه‌های کمونیستی بود که با خشمی غیرقابل توصیف، نویسنده را مورد هتک حرمت قرار دادند. اما هیچکدام از این به اصطلاح چپ‌های کمونیست یاری استدلال با معیارهای آکادمیک نداشته و در پاسخ به دعوت از آنها برای بیدار شدن و تلاش برای حقیقت جویی، فقط در پشت دیوارهای تعصبات ایدئولوژیک کور خود پنهان شده و مواضع خود را در لفاظی‌های بی محتوی و بیشرمانه‌ترین ناسازها آشکارساختند. خوشبختانه، گروه بیشماری از هموطنان با اشتیاق خواهان ادامه این راه بوده‌اند. بنابراین، ضرورت برای توضیحات عمیقتری درخصوص چرایی شکل گیری ائتلاف چپ‌گرایی و اسلام سیاسی بیشتر احساس شده است.

[۳۴] نگاه کنید به دفاع غیر منطقی و عصبی گونه بیژن عبدالکریمی، که خود را دانش آموخته فلسفه معرفی می‌کنند، از فلسطینیان و داعیه مظلومیت آنها در مناظره‌ای با صادق زیبا کلام که توسط رسانه‌ای به نام «آزاد» اخیرا انجام گرفت.

برای این منظور، نوشتار حاضر را از بخش‌هایی از مقاله‌ای که یکی از متفکران جهان عرب به رشته تحریر درآورده است، استخراج کرده و با شرح و اضافاتی اضافی تقدیم می‌کنم.[35] نوشتار مقداری طولانی است. اما به دلیل اهمیت شرایط حساس منطقه و خطراتی که این ائتلاف برای نه فقط سرزمین محبوبمان، بلکه سراسر منطقه بوجود آورده است.

بخش اول: چپ‌گرایی و ملی‌گرایی عربی

از اوایل قرن بیستم، در جهان عرب سیاست به عنوان یک پدیده توده‌ای مدرن که از آن برای بسیج سیاسی توده‌ای استفاده می‌شود، مورد استفاده قرار گرفت. روشنفکران، روزنامه نگاران، شاعران و ادیبان با دگرگون ساختن منابع دانش و تربیت اخلاقی برای عموم مردم، جای طبقات قدیمی علمای دین را گرفتند. روند جدید الهام بخشیدن به باورهای مردم در صحنه اجتماعی و سیاسی، به سمت حساسیت‌های هنری و نمادهای سیاسی توده‌ای، کشیده شد تا بتواند با برانگیختن تقاضاهای آنها، نمادهای شخصیتی را بوجود آورد که توانایی تبدیل شدن به قدرت سیاسی را داشته باشند. اندیشه‌های سیاسی و کارکردهای در کشورهای مطرح منطقه بویژه مصر مورد توجه قرار گرفت. در این روند، دو آیین سیاسی انقلابی دگرگون کننده‌ای که فلسفه آلمان تولید کرده بود نقش اساسی ایفا می‌کرد: ۱)ملی‌گرایی رمانتیک با تکیه بر اندیشه‌های ملی‌گرایی یوهان هردر و ۲) نظریه دولت هگل، از یکسو، و مارکسیسم از دیگر سو. هدف نهایی این دو آیین سیاسی نیز در مبارزه برعلیه دشمن (فرضی) مشترکی به نام امپریالیسم غربی خلاصه می‌شد. در مرکز امپریالیسم نیز یهودیت بعنوان عامل اصلی ساختارهای سلطه انحصاری و معضلات منطقه و سراسر غرب تصور می‌شد.

در آغاز اندیشه‌های چپ در منطقه جایی نداشت، بلکه همان ملی‌گرایی رمانتیک انگیزش اصلی همه گرایشات و جنب و جوش‌های سیاسی را تشکیل می‌داد. در ابتدا ملی‌گرایی به‌عنوان یک پدیده ادبی و هنری رمانتیک در ادبیات و هنر عربی از اواخر قرن نوزدهم مشاهده کرد. با این حال، تا سال‌های بین دو جنگ جهانی، ملی‌گرایی به‌عنوان یک انگیزه انقلابی بسیج کننده که جنبش‌های سیاسی می‌توانستند حول آن شکل بگیرند، به‌عنوان یک سبک ادبی اهمیت شایانی پیدا نکرده بود. اما به تدریج تخیل عاشقانه‌ای برای انقلابی رهایی بخش شروع به جوشیدن کرد و یک شور عمومی ضد امپریالیستی، اما بدون محتوای ایدئولوژیک یا جهت گیری روشنی همه منطقه را در بر گرفت. این شرایط را می‌توان مانند دریاچه‌ای تصور کرد که زائده‌هایی از جریانات فکری و سیاسی در اروپا، مانند مارکسیست-لنینیسم، فاشیسم، نازیسم، و یهود ستیزی به آن سرازیر می‌شد. جنبش‌های سیاسی که فضای امروزین منطقه را شکل داده‌اند، از این مخزن عقاید به اصطلاح رادیکال سرچشمه می‌گیرند.

[35] Mansour, Hussein Aboubakar, The Liberation of the Arabs From the Global Left. *Middle East Forum*, July 11, 2022.

«ملی‌گرایی عربی» اولین آرمانی بود که آیین سیاسی منسجمی را برای منطقه از طریق آثار پدر فکری آن، مانند «ساطی الحصری»[۳۶] (۱۹۶۸-۱۸۸۰) به نمایش گذاشت. الحصری که افسر سابق ارتش عثمانی بود، به یکی از اولین مربیان مدرن عرب تبدیل شد که آموزش برای درک و فهم مفهوم ملیت را بر عهده گرفت. برای او آموزش به معنای مأموریت آماده سازی جوانان ملی گرای عرب و برانگیختن حس ستیزه جویانه برای مأموریتی تاریخی در آنان بود. این آرمان هگلی که جامعه سیاسی را بعنوان یک قهرمان تاریخی در نظر می‌گرفت که اعضای آن وحدتی اندام‌وار با یک رسالت نجات بخش متعالی در تاریخ تشکیل داده‌اند، و تنها در شکل گیری یک دولت مقتدر این نجات بخشی می‌تواند تحقق پیدا کند. در مرکز این نگرش تاریخی، مشروعیت زدایی از واقعیت کنونی به نفع آینده‌ای به ظاهر غیرقابل اجتناب تاریخی که تنها واقعیت مشروع می‌تواند باشد، پیش نیاز کنش انقلابی ملی‌گرایی رمانتیک بود. دراین ارتباط همه کسانی که از شرایط و ساختارهای آنزمان دفاع می‌کردند، بطور طبیعی به دشمن خود تاریخ رهایی بخشی و مانع اصلی بر سر راه تحقق آن تبدیل می‌شوند. برای از میان برداشتن این موانع، ضدیت با بریتانیا و اشتیاق نابودی یهودیت امری اجتناب ناپذیر بود. یهودی ستیزی با موضوعات مذهبی آمیخته بود، و بنابراین عامل مهمتری در گرایشات سیاسی و احساسات همراه باان و تحولات منطقه بود.[۳۷]

بسیاری از عبارات یهودی ستیزانه و تئوری‌های توطئه که هنوز در فرهنگ عربی امروزه یافت می شود را می‌توان در آن تحولات جستجو کرد. نقش روشنفکران یهودی ستیز در توسعه و گسترش این گرایشات و تحولات را نمی‌توان نادیده گرفت. یکی از شناخته شدن این روشنفکران، موسس و مجری رادیو صدای برلین و مجری عراقی آن، «یونس صالح البحری»[۳۸] است.[۳۹] یونس صالح در مونیخ تحصیل کرد. در آنجا با مقامات آلمانی شامل گوبلز ملاقات‌هایی داشت. گرایشات ضد یهودی او زمینه همکاری با رژیم آلمان نازی را فراهم آورد بگونه‌ای به یکی از بلندترین بلندگوهای تبلیغاتی نازی بر علیه یهودیان تبدیل شد. این شانسی بزرگ برای نازی‌ها بود تا از طریق آن بتواند احساسات یهودی ستیزی را از صدای یک مسلمان را در سراسر مناطق عربی توسعه بخشد.[۴۰] یونس صالح استعداد قابل توجهی در تبلیغات به نفع رژیم نازی را داشت و با اشتیاق وافر آنها را دنبال می‌کرد. رادیو برلین به هیچ وجه مقید به رعایت موازین اخلاق رسانه‌ای نبود، و هیچ اهمیتی هم به صحت رخدادها و واقعیات نمی‌داد. بنابراین، یونس و رادیوی او از هر وسیله ممکن برای برانگیختن خشم اعراب علیه بریتانیا به خاطر طرفداری از صهیونیسم استفاده کرد. عجیب اینکه بعد از جنگ

[36] Sāṭi` al-Ḥuṣrī (١880 – 1968).

[37] Cleveland, L. William. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' Al-Husri* (Princeton University Press, 1971).

[38] Younis Saleh Bahri al-Juburi (1903 – 1979).

[39] Riecken, Nils et al., How to Read German State Archives Differently: The Case of the “Iraqi Traveller” Yūnis Baḥrī (1901-1979) in A Global Frame. *Working Papers*, Number 18, 2017. Also see: Pipes, Daniel, Arabic Voice of Hitler During WWII, Younis Bahri. *Middle East Forum*. November 21, 2022.

[40] The Farhud : A Pogrom in Iraq, orchestrated from Berlin.

بازهم به فعالیت‌های خود به شکل دیگری ادامه داده و بعنوان صدای عرب به یکی از حامیان ناصر تبدیل شد.

همراه با نقش یونس صالح البحری در پیشبرد تبلیغات نازی علیه یهودیان، می‌بایست نقش «الحاج امین الحسینی» در توسعه نفرت پراکنی علیه یهودیان را نیز باید یادآوری کرد.[۴۱] الحسینی علاوه بر تفرت پراکنی بطور مستقیم در سازماندهی لشکر نازی منطقه کرواسی متشکل از مسلمانان مشارکت داشت. او نیز بعد از جنگ دوم فراری شد و سپس به مصر رفته و مورد حمایت اخوان المسلمین قرار گرفت. امروزه هنوز از او بعنوان پدر سیاسی و معنوی فلسطین، به همراه صدام حسین یاد می‌شود.[۴۲]

نازیسم و فاشیسم به عنوان الهام بخش و نمونه اولیه بسیاری از جنبش‌های مشتاق مانند حزب ملی سوسیالیست سوریه و اخوان المسلمین تبدیل شد. هیجان ناشی از دورنمای پیروزی آلمان، همراه با علاقه فکری اعراب به فلسفه آلمان، تقریباً در تمام خاطرات کسانی که به دوران سیاسی رسیدند، از جمله رؤسای جمهور ناصر به وضوح قابل خواندن است. یکی دیگر به اصطلاح روشنفکران و سیاستمداران ملی گرای عرب که از بنیانگذاران اندیشه مدرن عربی و مسلمانان به حساب می‌آید، «عبدالرحمن بداوی»،[۴۳] متفکر مصری، اولین فیلسوف مدرن جهان عرب است. او که بعنوان شخصیتی مهم در جهان عرب از او یاد می‌شود، همواره مراتب همدردی خود با آلمان را نشان داد. برجسته‌ترین متفکر الجزایری عصر تلاش آزادی و استقلال ملی، ملک بن نبی،[۴۴] نیز در همین ردیف قرار می‌گیرد.

در طول جنگ، اقلیتی از روشنفکران و متفکران عرب که به شدت با نازیسم و فاشیسم مخالفت می‌کردند، یا متعلق به نسل‌های قدیمی‌تر طرفدار انگلیس بودند یا کمونیست‌های جوان در مقابل هواداران آلمان نازی قرار گرفتند. اما اغراق نیست اگر بگوییم اکثریت قاطع روشنفکران جهان عرب با آلمان و دولت‌های محور همدردی می‌کردند و همواره از طریق نفوذ خود بر مردم آنها را به همراهی با آلمان نازی تشویق می‌کردند. شور سیاسی ناظر بر آن زمان عمدتاً ضد انگلیسی، ضد فرانسوی و ضد یهودی و طرفدار بسیج انقلابی توده‌های مردمی بود. بنابراین، ایدئولوژی در بهترین حالت ممکن نقش ثانویه‌ای در این جریانات داشت.

---

41 Abdel-Ati Al-Naggar, Abdallah and Prantner, Zoltán, Haji Mohamed-Adolf Hitler Arab Perspective, *Al-Manhal Journal for Research and Islamic Studies*, Volume 10,N° 01, pp: 33-50, June 2024.

42 Elpeleg, Zvi, Himelstein, Shmuel, *The Grand MuftiHaj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement* (Routledge, 1993).

43 Abdel Rahman Badawi was an Egyptian existentialist philosopher, professor of philosophy and poet. See: Rampoldi, Milena, *Abdel Rahman Badawi: Rabia Al-Adawiyya, Martyr of Divine Love* (Epubli GmbH, 11 February 2015).

44 Malek Ben Nabi (1905 – 1973), a prominent Algerian thinker well known of his works about the conditions of renaissance of the modern Islamic society. See: Malik Bennabi, Philosophers of the Arab.

یعنی بطور مشخص معلوم نبود که آنها چه نوع ایدئولوژی را در مبارزات خود دنبال می‌کردند. هرچه بود فقط در ضدیت با انگلیس و انکار وجود یهودیان در سراسر جهان عرب خلاصه می‌شد. به همین دلیل است که ویژگی‌های هویت ایدئولوژیک که به چهره‌های مشهور آن دوره، مانند حاج امین الحسینی اضافه می‌شود، اغلب او را در میان ملی‌گرای عرب و یا اسلام‌گرای سیاسی توصیف می‌کند.

در پایان جهانی دوم، و با شروع جنگ سرد، فضای مبارزه در اذهان مدرن‌ترین جوامع عربی نفوذ کرده بود و آنها برای آغاز انقلاب خود برای استقلال آماده می‌ساخت. اولین مراحل این انقلاب با جنگ اعراب و اسرائیل در سال ۱۹۴۸ و اخراج دسته جمعی یهودیان از سرزمین های عرب همراه بود. کودتای ۱۹۴۹ در سوریه و کودتای مصر در سال ۱۹۵۲ در میانه همین موج انقلابی قرار می‌گیرند. درحقیقت، امواج انقلابی که دهه‌ها در حال جوشش بود، همزمان با زوال استعمار اروپایی، برای انجام مأموریت آزادی ملی و استعمار زدایی در مصر، سوریه، الجزایر و عراق، به سرعت فوران کرد. محیط انقلابی که بر تأسیس جمهوری سوریه حاکم بود شامل بعثی‌ها، ملی گرایان سوری، اسلام گرایان اولیه و کمونیست‌ها بود. به همین ترتیب، کودتای ۱۹۵۲ در مصر و به دنبال آن ظهور ناصریسم، یک پروژه جمعی بود که همه انقلابیون در آن حمایت و مشارکت داشتند. به عبارت دیگر، موج انقلابی تجسم عملی همان آرمان‌های اولیه بود که پیشتر به آنها اشاره شد. در آغاز، یک محیط انقلابی یکپارچه را تشکیل داد جنبش‌های متمایز و در عین حال به هم پیوسته ناصریسم، بعثیسم، اسلام‌گرایی، چپ جدید عربی و ناسیونالیسم فلسطینی بودند که در آنها ترکیب نیرومندی از ناسیونالیسم، سوسیالیسم انقلابی، غرب ستیزی و یهود ستیزی وجه غالب را تشکیل می‌داد.

یکی از اعضای برجسته محیط انقلابی کسی نبود جز «سید قطب»، منتقد ادبی که بعدها به‌عنوان بنیان‌گذار ایدئولوژیک جهادگرایی اسلامی از او یاد شد. پیامدهای بعدی او که با ناصریسم همراه بود، او را به گرامشی و یا تروتسکی جهان اسلام تبدیل کرد که آمیزه‌ای از اگزیستانسیالیسم انقلابی، لنینیسم و یک برداشت رمانتیک ادبی از را در افکار خود دنبال می‌کرد. یکی از راه‌های درک شخصیت سید قطب، بررسی افکار او با چشم منتقدی ادبی است که او را بعنوان فردی انقلابی می‌یابد که با ذهنیتی مذهبی و با استفاده از آن برای شکل‌دهی جوامع عرب تلاش می‌کرد. با اینحال، نزدیکی اخوان مسلمین با هواداران حزب نازی این موضوع را نیز مطرح می‌سازد که چهره انقلابی او نمی‌تواند از فاشیسم نیز جدا باشد.

در این ایام، انقلاب‌های آزادی بخش ملی منجر به تأسیس دولت‌های توده‌ای تک حزبی شد که مصر بزرگترین و مهم ترین آن‌ها بود. آن زمانه حساس سرخوشی از مفاهیم توده‌ای بود که براساس وحدت مطلق بین مردم، دولت، رهبر قهرمان و روشنفکران قرار می‌گرفت، اما از آن به عنوان دموکراسی مردمی واقعی یاد می‌شد. در اینگونه دولت‌ها، بخش عمومی، سرمایه‌گذاری‌های بزرگ دولتی، و اقتصاد تحت رهبری دولت، جوهره سوسیالیسم عربی را تشکیل می‌داند. گویی تثلیث مقدسی شکل گرفت که پایه‌های آنرا وحدت عربی، عصبیت عربی، و چپ‌گرایی تشکیل می‌داد. سپس آرمان سیاسی بعث نیز به مرام دین سیاسی سکولار جدید عرب تبدیل شد تا بتواند با تکوین سه پایه پیشین آنها را به ستون‌های محکمی برای آرمان ملی

عربی تبدیل سازد. پروژه‌های عظیم مدرن سازی پسا-استعماری به شکل سرمایه گذاری سنگین در برنامه‌های سوادآموزی، آموزش رایگان، و آموزش عالی گسترده‌تر برای ایجاد مهارت‌های اداری مورد نیاز برای بوروکراسی‌های عظیم دولتی و دستگاه‌های امنیتی دنبال شد. مصادره اموال خارجی و یهودیان نیز سرمایه مورد نیاز بسیاری از این پروژه‌ها را فراهم کرد. البته استعمار زدایی و ملی شدن فقط دارایی‌های صنعتی و مالکیت اراضی را هدف قرار نداد. آنها همچنین به طور طبیعی به تمام جنبه های زندگی فرهنگی نیز توسعه داده شدند. قرار بود جهان وطنی شهری دوران استعمار با فرهنگ شهری متمرکز عرب جایگزین شود و ملی‌گرایی عربی را تکوین سازد. در مصر، دولت به تدریج کنترل تمام مؤسسات آموزشی، سکولار و مذهبی، همه رسانه‌ها، چاپ و رادیو، شرکت‌های ضبط و همچنین صنعت سینمای مصر را که در آن زمان یکی از بزرگترین مؤسسات در جهان بود، به دست گرفت. در حقیقت، چپ‌گرایی که خود را چهره مترقی عرب معرفی می‌کرد، هرچه بیشتر به رادیکالیزه کردن گسترده جامعه و فرهنگ نیز اقدام کرد.

به تدریج در دوران جنگ سرد، شکل فرهنگ عامه بتدریج جهت گیری خود را از فاشیسم و نازیسم تغییر داده و ریشه‌های خود را به سمت مارکسیسم و مدار شوروی سابق و به ویژه چپ فرانسه تغییر داد. این شرایط آن زمان و بدبینی‌های پس از جنگ بود که امید به انقلاب در اروپا را از دست داده بود و برای نجات به مستعمرات سابق نگاه می‌کرد. در این نگرش می‌بایست اندیشه رهایی بخشی و ملی‌گرایی با سرنوشت کشورها تحت استعمار سابق که عمده آنها در دهه استقلال در ۱۹۶۰ توانستند استقلال خود را جشن بگیرند همراه شد. در این شرایط متفکران اروپایی مانند «ژان پل سارتر»[45] به پرخواننده‌ترین و متداول‌ترین روشنفکر در زبان عربی تبدیل شد. دانشجویان و روشنفکران عرب در اشتیاق افکار او خانه دومی را برای خود در کافه‌های پاریس پیدا کردند.

در سال ۱۹۵۵، «ریموند آرون» در کتاب *افیون روشنفکران*[46] به این موضوع اشاره کرد و به چپ‌های فرانسوی نسبت به تلقین دانشجویان جوان عرب و آفریقایی به ایدئولوژی‌هایی که برای جوامع آنها مناسب نیست، هشدار داد. با این حال، ترکیبی از اگزیستانسیالیسم سارتری، مارکسیسم، و استعمار زدایی همراه با تصور فرانسوی از روشنفکر عمومی به عنوان ستاره مبارزات مقدس، همچنان به شکل دادن به فرهنگ جوانان در قاهره، اسکندریه، دمشق، بیروت و بغداد به عمر ادامه داد. فضای روشنفکری جوامع عربی دروان جنگ سرد با اینگونه نگرش‌های ملی‌گرایی برآمده از چپ‌گرایی به نمایش گذاشت.

---

[45] Jean-Paul Sartre (1905-1980).

[46] Aron, Raymond, *The Opium of the Intellectuals* (Routledge, 2001).

بخش دوم: ظهور مارکسیسم اسلامی

فضای سیاسی جهان عرب دوران پس از جنگ جهانی دوم نسل جدیدی از روشنفکران انقلابی را شاهد بود که به دنبال استعمار زدایی بودند. اینان باورهای روشنفکری خود را جایگزین نسل قدیم اهالی ادب که تحت نفوذ بریتانیا و فرانسه بودند ساختند. نظریه‌های کسانی مانند «طاها حسین»[47] و «عباس عقاد»[48] به چالش کشیده شد تا افرادی که نویسندگان متعهد سیاسی نامیده می‌شدند، بتوانند در فضای آنزمان احساسات ملی‌گرایی را به پیش ببرند. دراین راستا این تحولات و گرایشات عاطفی و هیجانی، روشنفکران انقلابی عرب گام‌های چپ فرانسوی را دنبال می‌کردند که در پی متزلزل ساختن بورژوازی بود. سارتر در این گرایشات نقش مهمی داشت. جوهر اینگونه گرایشات این بود که هرکسی که می‌خواهد در فرهنگی یا زندگی عمومی مشارکت داشته باشد، باید در ابتدا خود را به سیاست‌های انقلابی متعهد سازد. از این طریق است که فرهنگ عربی می‌تواند به فرهنگ مبارزه تبدیل شود. درحقیقت، اگر قهرمانان رمانتیک انقلابی جهان عرب در سال‌های بین دو جنگ آمال‌های خود را در پیروزی‌های احتمالی هیتلر جستجو می‌کردند، اگزیستانسیالیست‌های چپگرای عرب که در کافه پاریس و دیگر پایتخت‌های اروپایی با یکدیگر گپ می‌زدند و سیگار می‌کشید، آثار فکری ژان پل سارتر یا سیمون دوبوار را در دست می گرفتند، و جملاتی سطحی و فاقد عمق و سراسر تقلیدی از آنها را دنبال می‌کردند. بهرهمین ترتیب در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ فمینیسم اگزیستانسیالیستی ادبی و اکسپرسیونیسم جنسی نیز در نوشته‌های شخصیت‌هایی مانند «لیلا بعلبکی»[49] و «نازیک الملائکه»[50] ظاهر شد.

چپگرایی عربی

«سهیل ادریس»[51] یکی از نمونه‌های شاخص این موارد است. ادریس در سال ۱۹۲۵ در لبنان و در خانواده مذهبی سنی متولد شد، و سپس تحصیلات کلاسیک اسلامی در حقوق دینی را در بیروت دنبال کرد. پس از فارغ التحصیلی، به فرانسه رفت، در آنجا سکولار شد و مدرک دکترای خود را از سوربن فرانسه در ادبیات در سال ۱۹۵۳ دریافت کرد. سپس به لبنان بازگشت و ادبی عربی برجسته‌ای را تأسیس کرد که در آن آثار ترجمه شده سارتر،

---

[47] Taha Hussein was one of the most influential 20th-century Egyptian writers and intellectuals, and a figurehead for the Arab Renaissance and the modernist movement in the Arab world. (1889-1973)

[48] Abbas Mahmoud al-Aqqad was an Egyptian journalist, poet and literary critic, and member of the Academy of the Arabic Language in Cairo. (1889-1964)

[49] Layla Balabakki was a Lebanese novelist, journalist, activist and feminist. (1936-2023)

[50] Nazik al-Malaika was an Iraqi poet. (1923-2007)

[51] Suhayl Idris was a Lebanese novelist, short-story writer, journalist and translator. (1925-2008)

«آلبرت کامو»[52]، «رزا لوکزامبورگ»[53]، آنتونیو گرامشی، کارل مارکس و دیگران انتشار می‌یافت. سبک ادبی ادریس از نگرش مذهبی بسیار فاصله گرفت. او در سال ۱۹۶۵ نوشت: «امروزه نویسنده عرب نمی‌تواند قلم خود را در چشمه خون شهدا و قهرمانان بگذارد... پس وقتی قلمش را بلند می‌کند، معنای انقلاب علیه امپریالیسم از آن می‌چکد». در سال ۱۹۵۸ با اعتراض به پیمان ضد شوروی و ضد ناصر بغداد نوشت: «ما ناسیونالیست‌های عرب با وجود مسلمان بودن به سیاست‌های ترکیه، عراق، ایران و پاکستان اعتراض می‌کنیم. باید با آنها مبارزه کرد»!

همزمان، روشنفکرانی با تمایلات مارکسیستی پیچیده‌تر، از خطوط آیینی شوروی سابق پیروی می‌کردند. اینان به تقاطع انقلابی مبارزات خرده بورژوازی ملی گرای حاکم علیه امپریالیسم غربی و مبارزه مارکسیستی علیه سرمایه داری اعتبار بیشتری می‌بخشید. مارکسیست‌های عرب را نیز تشویق می‌کردند که آثار تحلیلی خود را بر امپریالیسم غربی متمرکز کنند و نه بر تحلیل ساختار طبقاتی جوامع خود تا بتوانند شرایط را در منطقه تغییر دهند. این نگرش‌ها، مارکسیسم را در دو حوزه محدود نزاع علیه طبقات ثروتمند تقلیل داده، و در کنار آن دیدگاه سیاسی از روابط بین‌الملل بر علیه امپریالیسم که مکملی بر ملی‌گرایی رمانتیک بود، را توسعه می‌داد.

اجتناب ناپذیری مارکسیستی انقلاب و سرنگونی سرمایه‌داری غربی، و احساس پیروزی اجتناب ناپذیر عربی علیه غرب و بویژه اسرائیل، به نوبه خود به حمایت بی چون و چرای رژیم‌های انقلابی علیرغم سوابق انباشته شده آنها در شکست‌ها، زیاده روی‌ها، سوء استفاده‌ها و نادانی‌ها، منجر شد. بنابراین، کمونیست‌های عرب حتی زمانی که در زندان‌های ناصر شکنجه می‌شدند، به شدت از رهبری ناصر حمایت کردند. یک استثنای نادر، روشنفکر مارکسیست عراقی، علی الوردی[54] بود، که مطالعات جامعه شناختی او در تاریخ اسلام در دهه ۱۹۵۰ تلاش می‌کرد تا یک تحلیل ماتریالیستی تاریخی ارائه دهد که بر جنگ طبقاتی به عنوان عامل معنادار تاریخی در توسعه باورهای اسلامی تأکید داشت.

تحولات ایدئولوژیک و دگرگونی‌های این دوره را می‌توان در زندگی بسیاری از چهره‌های آن دوره، مانند «فیاض صایق»،[55] که اولین روشنفکر عربی بود که انتقاد سارتر از نژادپرستی و استعمار نو را در مورد اسرائیل نیز قابل اعمال می‌دانست، مشاهده کرد. او استدلال می‌کرد که آنچه در کنگو و ویتنام در جریان است در مورد اسرائیل نیز صدق

---

52 Albert Camus was a French philosopher, author, dramatist, journalist, world federalist, and political activist. (191301960)

53 Rosa Luxemburg was a Polish and naturalised-German revolutionary socialist, orthodox Marxist, and anti-war activist.

54 Ali Al-Wardi was an Iraqi social scientist specialized in the field of social history. (1913-1995)

55 Fayez Sayigh was a Arab-American diplomat, scholar and teacher. (1922-1980)

می‌کند.[56] او همچنین نویسنده اصلی قطعنامه ۱۹۷۵ سازمان ملل متحد در مورد صهیونیسم-نژادپرستی است.[57] صائق که در سال ۱۹۲۰ در سوریه خانواده پروتستان به دنیا آمد، زندگی فعال خود را در دهه ۱۹۴۰ با پیوستن به حزب ملی گرای سوسیال سوریه، تقلیدی سوری از نازیسم تحت رهبری هیتلر بود، آغاز کرد. در آن زمان صائق درباره خطر صهیونیسم برای تمدن و روح بشری و همچنین خطرات یهودیت برای جوامع می‌نوشت. اما به سوی چپ‌گرایی چرخیده و به یک مرجع پر سرو صدای اگزیستانسیالیست عرب که مبتنی بر ژان پل سارتر و فرنتس فانون بود، تبدیل شد. در سال ۱۹۶۵، در دورانی که در استنفورد تحقیقات خود را دنبال می‌کرد، کتابچه «استعمار در فلسطین» را نوشت که توسط سازمان آزادیبخش فلسطین انتشار یافته، و سپس به ده ها زبان ترجمه و توزیع شد. این کتابچه توسط سازمان همبستگی خلق آفریقا و آسیا[58] در سطح جهانی نیز توزیع شد. کتابچه او سند تاسیسی آرمان جهانی فلسطین بود، زیرا به تمام نکات مهم چپ بین‌المللی، شامل موضوعات مربوط به برتری نژادی، جداسازی، طرد دیگران، حقوق مدنی، رهایی بخشی مردم محروم، ضدیت با سرمایه داری، دفاع از خود، حقوق بشر، و مقاومت اشاره می‌کرد. این صائق بود که فلسطین را در مرکز چپ بین‌المللی ضد غرب قرار داد.

ظهور چپ‌گرایی نوین

برای فرهنگ توده‌ای تازه تاسیس عرب، کارنامه بازنویسی شده پیامبر اسلام به‌عنوان یک انقلابی که با پیام عدالت اجتماعی در تقابل با نخبگان حاکم مرتجع طبقه بازرگانان بورژوای عرب و متحدان یهودی بدخواه آنها همراه بود، رویکرد تاریخی بنیادین در تاریخ اسلام به حساب می‌آمد. «فتحی رضوان»،[59] وزیر تبلیغات ناصر، یکی از اعضای سابق سازمان شبه فاشیستی مصر، کتاب «محمد انقلابی کبیر» را نوشت و توزیع کرد و از شایستگی‌های انقلابی فرضی پیامبر تمجید نمود. بنیانگذار اخوان المسلمین در سوریه، «مصطفی السباعی»، «سوسیالیسم اسلامی»[60] را نوشت که توسط جمهوری متحده عربی در اقدامی برای موازنه ایدئولوژیک علیه کمونیست‌ها چاپ و توزیع شد. شخصیت‌های تاریخی مسلمان در فیلم‌هایی که با بودجه‌های هنگفت دولت‌ها ساخته می‌شدند، به‌عنوان سمبل انقلاب درآمدند. در سال ۱۹۶۱، دولت مصر فیلم پرفروش «اوه اسلام» را تولید کرد که در آن یک رهبر مصری اعراب به دنبال معشوق گمشده خود به نام جهاد است که با آن می تواند تهاجم مغول را شکست دهد. حماسه تاریخی دیگری از جهاد استعمار زدایی اسلامی در قرون وسطی

---

[56] Sayigh, Fayez, Zionist Colonialism in Palestine (1965), *Settler Colonial Studies*, 2:1, 206-225, DOI: 10.1080/2201473X.2012.10648833

[57] Hofmann, Paul, U.N. Votes, 72-35, To Term Zionism Form of Racism. *The New York Times,* November 11, 1975.

[58] Afro-Asian People’s Solidarity Organization (AAPSO).

[59] Fathi Radwan (1911-1988).

[60] Omar, Mustafa, The Socialism of Islam: Beyond “Islamic Socialism”, *Hood Communism*, April 25, 2024.

در سال ۱۹۶۳ در صلاح الدین دنبال شد، فیلمی با بودجه هنگفت که سلطان قرون وسطایی پیش ناصری را به تصویر می‌کشید که در اتحاد با نیروهای مرتجع عرب علیه استعمارگران موبور و مو قرمز اروپایی جهاد ضد امپریالیستی انجام بر عهده می‌گیرد.

به تدریج رویکردهای سینمایی و ادبی جدید در باره کارنامه پیامبر اسلام، او را به عنوان یک رهبر انقلابی معرفی کرد که گروهی از مستضعفان و بردگان را برای مقاومت در برابر سرمایه داری بازرگانان مرتجع مکه و متحدان شیطان صفت آنها رهبری می‌کرد. دوره جاهلیت به عنوان دوره حداکثر بهره برداری اقتصادی، فساد اجتماعی و هرج و مرج سیاسی به تصویر کشیده می‌شد. کافران ثروتمند، فاسد و بداخلاق طبقه فئودالی تصور می‌شدند که یهودیان محلی، که موجودات شیطانی شب هستند را، مأمور انجام اعمال سیاه خود می‌کنند. مبارزه فرنودین (دیالکتیکی) به حیطه اعتقادات اسلامی کشیده شد، یعنی میان دو مؤمنان و کافران که سرانجام آن نیز پیروزی انقلاب مجدی و حل و فصل همه تضادها بود.

یکی از پیامدهای چنین ادبیاتی، جایگزینی عدالت اجتماعی به مفاهیم کهنه عدالت ترسیم شده توسط مذهب، جایگزینی تعالی دینی با تعالی تاریخی، و جایگزینی رستگاری معنوی با رستگاری اجتماعی-اقتصادی و سیاسی بود. با این حال، پیامدهای این جانشینی که به یک پایه مفهومی در فرهنگ مدرن عرب تبدیل شد، همه مفاهیم مربوطه را در پیرامون معنای دین و نقش آن در تاریخ توضیح می‌داد. رستگاری که به معنای دگرگونی کامل شرایط سیاسی و اقتصادی ملی بود، به نوبه خود شرایط انسانی فرض شد که ضرورتا با مذهب آمیخته نبود. هدف رستگاری تاریخی نیز جایگزین مفهوم رستگاری اخروی بود که خداوند آنرا بشارت داده و از طریق رابطه الهیاتی با اجزای حرکت تاریخی ارتباط پیدا می‌کرد.

اتحاد مارکسیسم و ملی‌گرایی عرب در برابر دشمنان مشترک، یعنی امپریالیسم، ارتجاع، صهیونیسم و سرمایه داری آثاری بر هر دوی این آیین‌های سیاسی آنها به جای گذاشت. مارکسیسم انسجام فکری و اصطلاح مورد نیاز برای هر تلاش سیاسی مدرن فراهم کرد تا بتواند قابل احترام باشد، در حالی که ملی‌گرایی عرب نیز فضایی را فراهم می‌ساخت تا در آن آرمان‌های مارکسیستی به توده‌های عرب عرضه شود. مارکسیسم عربی همچنین ملی‌گرایی عرب را به دنیای پویای جهان سوم (آنزمان)، اما مهمتر از همه به چپ بین‌المللی، به ویژه در پایتخت‌ها و دانشگاه‌های غربی، پیوند داد و به آن اعتباری انتقادی، مشروعیت بین‌المللی و هاله‌ای از قهرمانی رمانتیک بخشید. آزادی ملی گرایانه عرب، و استعمار زدایی و خشونتی که با آنها همراه بود، همانند تأیید تجربی نوشته‌های سارتر و فانون بود. احساس عرفانی اجتناب ناپذیری تاریخی سرنگونی سرمایه داری، و ایمان جزمی به حفظ حقیقت اخلاقی نهایی، این فرصت را در اختیار فرهنگ عربی قرار داد تا پیش‌گویی‌های روشنفکران چپ را به‌عنوان وعده‌های قابل تحقق تاریخی پذیرا شوند. زورق رویاهای عرب بسیار دورتر از سواحل واقعیت، به اقیانوسی از خود بزرگ بینی خیالی تبدیل شد.

با این حال، هنگامی که گرد و غبار در سال ۱۹۶۷ پس از شکست گسترده نیروهای ملی گرای عربی به دست اسرائیل فرو نشست، همه این رویاها دگرگون شدند. توده‌های

رادیکال مست شده توسط رهبر «بلند قامت و خوش تیپ مصری» و پیشگویی‌های مطمئن روشنفکران، با ناکامی رو برو شدند. روایت‌های خود بزرگ بینی به حکایاتی از قربانی شدن و کیش قهرمانان به شهدا تبدیل شد. حتی یهودی ستیزی رایج آنزمان معکوس شد: صهیونیسم که زمانی صرفاً ترفندی در دست امپریالیسم غربی تلقی می‌شد، به عنوان ابرقدرت اصلی که همه شرها از آن سرچشمه می‌گیرد، تلقی شد. کار روشنفکران که زمانی بر شمردن فضایل ملت‌های عرب و رذیلت‌های غرب و اسرائیل متمرکز بود، تبدیل به یک عزاداری حرفه‌ای شد که بر ویرانه‌های یک معصومیت از دست رفته می‌گریست. فرهنگ عرب در دام خود-ساخته انفرادی خود گرفتار شده بود.

این وارونگی به حدی بود که فرهنگ یکپارچه چپ عربی که در آن دولت، مردم، فرهنگ، روشنفکران و رهبر در وحدت وجد آمیزی شکل گرفته بودند، همگی تکه پاره شدند. هر کدام از آنها در جهت متفاوتی روانه شدند طوری که وحدت بین ملی‌گرایی عربی و مارکسیسم که زمانی توسط بسیاری از روشنفکران مورد نظر بود، به یکباره منحل گردید. ناصریسم بی‌اعتبار شد، آیین سیاسی بعث میان سوریه و عراق تقسیم شد. فلسطینی‌ها انقلاب خود را در داخل انقلاب آغاز کردند. در نهایت، چپ عربی به سه حلقه جدید تقسیم شد: چپ قدیم، چپ جدید، و چپ اسلامی که انقلابی را علیه انقلاب پیشین رهبری کرد. روشنفکران، روزنامه‌نگاران و نویسندگانی که هنوز به جمهوری‌های عربی مترقی طرفدار شوروی خدمت می‌کردند، عموماً به عنوان چپ قدیمی عرب تلقی شدند، که روشنفکر رژیم مصر محمد حسنین هیکل[61] مشهورترین آنها بودند. در سال ۱۹۶۸، هیکل اولین کتاب خود را پس از شکست اعراب منتشر کرد. در این کتاب، جنگ ۱۹۶۷ را به عنوان یک توطئه آمریکایی برای ترور انقلاب جوان مصر تحلیل شده بود. احساس قربانی بودن، در نهایت تبدیل به یهودی ستیزی بیمارگونه، نگاه گرگ صفت به دنیایی نابخشودنی و بی رحم، و همچنین و راز قربانی شدن در احساسی از درد تبدیل شد که هر واقعیتی را از میان بر می‌داشت. در سال ۱۹۶۹، بزرگترین تولیدکننده سینمای مصر، الارض (سرزمین)[62] تولید شد که در آن تماشاگران صحنه‌ای را می‌دیدند که در آن قهرمان مصری جان خود را فدای دفاع از سرزمین خود در برابر یک توطئه بریتانیایی- فئودالی می‌کرد. فیلم او را نشان می‌دهد که خونش بر روی گل‌های پنبه پاشیده می‌شود، در حالی که یک گروه همخوان در پس‌زمینه بطور چشمگیری شعار می‌دهد: «اگر زمین تشنه باشد، چه باک. آن را با خونم آبیاری خواهم کرد». این یک روایت بزرگ بود که با پیروزی قهرمان به پایان می‌رسید. اگر فرهنگ توده‌ای عرب قبل از جنگ هیچ ارتباطی با واقعیت نداشت، اکنون علیه آن اعلام جنگ کرده بود.

چپ‌گرایی جدید عربی متشکل از روشنفکران و نیروهای ملی گرای سابق بود که تصمیم گرفته بودند از نگرش چپ قدیم خارج شوند و چرخش تندتری نسبت به جریان چپ‌گرایی داشته باشند. یکی از روشنفکران نوشت: «ما مصمم بودیم که به کمونیسم به عنوان یک گسست نهایی بین خود و گذشته ملی گرای خرده بورژوازی متعهد شویم». این مصادف

---

[61] Mohamed Hassanein Heikal was an Egyptian journalist (1923-2016)
[62] Al-Ard (The Land).

بود با جنبش‌های دانشجویی ماه می سال ۱۹۶۸ در اروپا، انقلاب فرهنگی ایالات متحده با رنگ‌های مارکسیستی آن، و ظهور چپ‌گرایی جهانی جدید که فرهنگ جهانی را رادیکال می‌کرد. از جمله اولین روشنفکران جوانی که به این چرخش دست یافتند صادق جلال العظم، مارکسیست سوریه‌ای، بود که در سال ۱۹۶۸ اولین کتاب خود را با عنوان «نقد خود پس از شکست»[63] منتشر کرد. یاسین الحافظ شکست ایدئولوژی شکست خورده را در همان سال منتشر کرد.[64] اعظم و حافظ با هم از نظر فکری چپ جدید عرب را به راه انداختند و در آثار تحلیلی جدید خود از مواضع اندیشه چپ اروپایی پس از جنگ تقلید کردند. آنها ایدئولوژی بعث و ناصریسم را به عنوان ایدئولوژی های خرده بورژوایی که در واقع عقب مانده، ارتجاعی و فاشیستی بودند، و باید با مارکسیسم علمی جایگزین می‌شدند، را به چالش کشیدند.

درواقع، در آنزمان زندگی روشنفکری عرب پس از سال ۱۹۶۷، زندگی تبدیل به نوعی «روان پریشی جمعی» تبدیل شده بود. سپس با تقلید از مکتب فرانکفورت که تفکر انقلابی را از احتمال تولید نازیسم و فاشیسم مبرا می‌کرد، و در عوض آنها را مظهر خشونت نهفته و تفکر اسطوره‌ای در فرهنگ اروپایی و مسیحی می‌دانست، روشنفکران چپ‌گرای جدید عرب نیز جهان اسلام و عرب را مورد توجه قراردادند. برای آنها فرهنگ به عنوان منشأ واکنش نهفته و سرکوب خود منطقه است. شکست ۱۹۶۷ نه به خاطر آنچه در اندیشه انقلابی عارفانه و مذهبی وجود داشت، یا ارزش گذاری خشونت وحشیانه را به عنوان یک عمل رستگارانه معنوی می‌کرد، بلکه بعنوان فرهنگ سنتی مقصر همه مصیبت‌ها شناخته شد. چپ‌های جدید مارکسیسم و تفکر انقلابی را دوچندان کردند و تمام تقصیرها را مستقیماً به گردن غیرعقلانی بودن فرهنگ و مذاهب سنتی انداختند.

در این ایام یک نگرش چپ توده‌ای دیگر هم پدیدار شد که عمدتاً در لبنان متمرکز بود، که با اشعار محمود درویش شناخته شده، و با نوشته‌های غسان کنفانی تقویت شد. گروه‌های چریکی فلسطینی در حال ظهور، فتح و جبهه مردمی برای آزادی[65]، و یک گروه مارکسیستی منشعب از جنبش شبه فاشیست ملی‌گرایان عرب، توانستند چپ‌گرایی قدیمی را از رهبری ساف گرفته و خود را جایگزین آن سازند. این جابجایی در نگرش چپ جدید بعنوان تحولی الهام‌بخش تلقی می‌شد. تمام نیروهای چپ توده‌ای جدید عرب رویای سرنگونی و جایگزینی چپ قدیمی عرب را در سر می پروراندند. گروه‌های چریکی فلسطینی، با الهام از رژیس دبری[66]، «انقلابی در درون انقلاب» ایجاد کردند تا شکست ویرانگر را به یک پیروزی قاطع تبدیل کنند.

---

[63] Sadiq Jalal Al-Azm, *Self-Criticism After Defeat*.

[64] Yasin Al-Hafiz, *The Defeat and the Defeated Ideology.*

[65] The Popular Front for the Liberation of Palestine (PFLP)

[66] Jules Régis Debray is a French philosopher, journalist, former government official and academic.

این براندازی انقلابی در درون جنبش انقلابی عرب توانست مفهوم آرمان فلسطین را وارونه کند. قبل از ۱۹۶۷، ملی‌گرایی عرب معتقد بود که وحدت اعراب راه حل اصلی برای فلسطین است. پس از سال ۱۹۶۷، فلسطینی‌ها این شعار را با رویای نجات بخشی از اسرائیل ویران شده و فلسطین آزاد شده، به جوهره خود مأموریت انقلابی خود تبدیل ساختند. شعار «فلسطین یک انقلاب است» به خود-پنداره جدید جناح‌های در حال رشد فلسطین تبدیل شد و آن را به صفوف یک جنبش انقلابی ضد سرمایه‌داری فراملی اضافه کرد که شامل ویتنام، کوبا، قدرت سیاه در ایالات متحده، تروریسم مارکسیست آلمان و دیگران می‌شد. پس از اخراج از اردن، گروه‌های فلسطینی اعلام کردند که قصدشان تبدیل لبنان به یک «هانوی عربی» است که از آن یک جنگ آزادی بخش مردمی و یک انقلاب کامل، همه خاورمیانه را متحول خواهد ساخت. این زمانی بود که در آن گروه‌های فلسطینی زمینه تروریسم بین‌المللی هواپیماربایی، ترور و بمب گذاری را فراهم ساختند.

در اینجا ذکر این نکته ضروری است که در تمامی رساله‌ها و ادبیات عقیدتی گروه های فلسطینی، آثار روشنفکران فرانسوی و کمونیست به طور مستمر نقل می‌شدند. اولین خبرنامه فتح پس از حمله تروریستی دهکده المپیک مونیخ، نقل قول‌هایی از فرانتس فانون را روی جلد خود برجسته می‌ساخت.

بخش سوم: مارکسیسم اسلامی

در سمت راست چپ‌گرایی جدید عربی، چپ اسلامی قرار داشت. این نگرش گروهی از روشنفکران مارکسیست متعهد را در بر می‌گرفت که با پذیرش اصول مائوئیست، بسیج مردمی را به کار گرفته و اسلام را مناسب‌ترین وسیله برای این کار می‌دیدند. بنابراین، غیرعادی نبود که روشنفکران مسیحی مارکسیست عرب فلسطینی مانند منیر شفیق،[۶۷] به اسلام گرویدند و مارکسیست اسلامی شدند.[۶۸] در مصر، قوی‌ترین پایگاه چپ اسلامی، این محیط روشنفکری توسط «عبدالوهاب المسیری»،[۶۹] «حسن حنفی»،[۷۰] و متفکر قرآنی «نصر حمید ابوزید»[۷۱] رهبری می‌شد. المسیری، یکی از شاگردان عبدالرحمن بداوی،[۷۲] حامی نازی‌ها، به طور کامل بر ترکیب یک نظریه انتقادی مارکسیستی-اسلامی از صهیونیسم و یهودیت متمرکز بود. تاریخ و فرهنگ، ماهیت ذاتاً استعماری داشت، امپریالیستی و غیرانسانی بود و این واقعیات می‌بایست آشکار می‌شد. زمانی که از آنچه مارکسیسم اسلامی پرسیده می‌شد که چیست، این پاسخ داده می‌شد: «هیچ چیز و همه چیز... مارکسیسم در اومانیسم اسلامی همگرا

---

67 Munīr Shafīq

68 Sing, Manfred, Brothers in Arms: How Palestinian Maoists Turned Jihadists, *International Journal for the Study of Modern Islam*, Volume 51, Issue 1, 2011.

69 Abdel-Wahab El-Messiri (1938-2008).

70 Hassan Hanafi (1935-2021).

71 Nasr Hamid Abu Zayd (1943-2010).

72 Abdulrahman Badawi. See: Hanania, Richard, Nazism and the Failure of Arab Modernity, *Richard Hanania's Newsetter,* May 15, 2024.

شده است». برخی دیگر مانند حسن حنفی، متفکر اسلامی، که معلم نسل کنونی روشنفکران مصری، معتقد بودند که مارکسیسم با اسلام یکسان است.

در زمان انقلاب اسلامی ایران، که در آن خمینی خواستار همگرایی همه ایدئولوژی‌ها در اسلام سیاسی شد، علائق عمومی به آمیزه‌ای از بنیادگرایی اسلامی، اگزیستانسیالیسم و تفکر انقلابی مارکسیستی وجود داشت، که در افکار کسانی مانند علی شریعتی تجسم یافته بود. گرویدن به اسلام سیاسی برای پیشی گرفتن از صفوف مبارزان و روشنفکران لبنانی و فلسطینی مائوئیست و مارکسیست، که اسلام برای آنها دروازه بازگشت به آغوش توده‌ها تصور می‌شد.

در مصر، جانشین ناصر، انور سادات، طرحی بلند پروازانه برای پایان دادن به جهت گیری‌های چپ و طرفدار شوروی و تغییر سیاست و فرهنگ مصر در داخل اردوگاه غرب ایجاد کرد. این طرح حول محور به رسمیت شناختن و صلح با اسرائیل قرار داشت. اما به دلیل همان فضای مارکسیست اسلامی، مردم و روشنفکران با آن مخالف می‌کردند. مقاومت شدیدی که سادات از تشکیلات هژمونیک روشنفکران ناصری و چپ با آن روبرو شد، او را به دو راهبردی سوق داد: سرکوب سیاسی زندگی روشنفکری، و احیای محافظه‌کاری اسلامی و حتی بنیادگرایی، تا حمایت مردمی از دولت را با خود داشته باشد.

تا آن زمان، اندیشه دینی به طور کامل در اندیشه انقلابی فرو رفته بود، به حدی که ارائه قرائت غیرانقلابی از اسلام را ناممکن می ساخت. به نوبه خود، تعریف زندگی روشنفکری عمیقاً به معنای انحصاری «چپ‌گرایی» تغییر یافته بود. روشنفکران، شاعران و روزنامه نگاران مصری فرهنگ مصر را با آثار ضد سادات، ضد آمریکایی و یهودی ستیز پر کردند. شاعران عامیانه ترانه‌هایی در تمسخر سبک زندگی آمریکایی نوشتند. رمان‌نویسان جوانی مانند «سونالله ابراهیم»، تحصیل کرده مسکو، رمان‌هایی درباره قهرمانی به رشته تحریر درآوردند و غرب را به تمسخر کشیدند.[۷۳] «امل دونقل»،[۷۴] شاعری با استعداد، شعر بدنام خود را با عنوان «عدم آشتی» سروده و انتقام از اسرائیل را رجسته می‌ساخت.

سادات اندکی قبل از ترور توسط انقلابیون اسلامی، دستور دستگیری بیش از هزار نفر از روشنفکران مصری را امضا کرد. پس از به قدرت رسیدن جانشین او حسنی مبارک و با نزدیک شدن به خطرات انقلاب اسلامی مارکسیستی به سبک ایرانی، روشنفکران زندانی آزاد شدند. مبارک با آنها صلح کرد و آنها را به جایگاه‌های مختلف خود یعنی ریاست دانشگاه‌ها

---

[73] Alkodimi, A. Khaled and Alkodimi, Noritah, Satire In Sonallah Ibrahim's The Committee: An Allegory To Ridicule Capitalism, *Journal of Language Studies*, Volume 10, Issue 3, 2010.

[74] Amal Abul-Qassem Dunqul (1940-1983). See: لا تصالح | "Do not reconcile" by Amal Dunqul, Translation by Shimaa Eid.

و آژانس‌های رسانه ای باز گرداند. یک تقسیم کار جدید ایجاد شد که به موجب آن دولت با اسرائیل و ایالات متحده معامله می‌کرد، در حالی که روشنفکران مسئول حفظ فرهنگ ملی ضد آمریکایی و ضد اسرائیلی باقی می‌ماندند، وضعیتی که امروزه در مصر به عنوان «صلح سرد» شناخته می شود. حماس، حزب الله، عراق بعثی، بهار عربی و دولت اسلامی همه در زیر این داستان شبه روشنفکرانه قرار می‌گیرند.

بنابراین هنگامی که روشنفکران چپ‌گرا مانند جودیت باتلر و نوام چامسکی اعلام می‌کنند که حماس، حزب الله و ایران بخشی از چپ‌گرایی بین‌المللی هستند اشتباه نمی‌کنند.[۷۵] این سفر وارونگی فلسفی، از وارونگی هگلی الهیات مسیحی شروع شد، سپس وارونگی مارکسیستی رسید، از وارونگی فاشیستی-نازی لنینیسم عبور کرد، به جهانی شدن تفکر اروپایی، رادیکال شدن ناسیونالیسم عربی، تجزیه آن به مارکسیسم عربی و رادیکالیسم فلسطینی کشیده شد، و به شکل گیری گردبادی ایدئولوژیک یهود ستیزی به مراحل تکمیلی خود رسید. نتیجه کلی این جریانات مغشوش، زوال تدریجی تمدن و فرسایش اخلاقی و اجتماعی کل جوامع مسلمان و عربی بود که بسیاری از آنها در دالان‌های خود-ویرانگری که ساخته بودند، فرو ریختند.

انحلال اندیشه دینی تعالی اخروی به یک استعلای سیاسی در درون تاریخ اساساً هویت تقوای دینی اسلامی را به تقوای مبارزه تبدیل و بازسازی کرد. هویت مسلمان به یک مبارزه ابدی تبدیل شد که منشأ آن جهاد متون کلاسیک نیست، بلکه دیالکتیک آلمانی ساخته مارکس است. آموزه دینی شهادت و زندگی جاودانه در آخرت در کیش شکوه انقلابی جاودانه و قهرمان پرستی از نوع چه گوارا ادغام شده است. این بهترین توضیحی است که می‌توان برای پدیده عجیب و غریب مذهبی‌تر شدن جوامع مسلمان از اواخر دهه ۱۹۷۰ ارائه داد، به گونه‌ای که فقط به خشم بیشتر، شورش بیشتر، محدودیت‌های اخلاقی کمتر در مورد خشونت و تمایلات جنسی، و پرستش مشرکانه آشکار درد ترجمه شد. التهاب و بحران، بی‌قراری و نابسامانی، خون ریزی و بدبختی بهترین توضیح برای این شرایط است.

---

75 Epstein, Joseph, How the Left Fell in Love with Militant Islam, *Endowment with Middle East Truth*, April 2, 2024.

فصل ششم:
پیش‌زمینه‌های شکل‌گیری یهودی ستیزی

طرح موضوع

هدف اصلی تحریر این نوشتار توضیح و شرح کوتاهی از پیش زمینه‌هایی است که به موجب آن نفرت از یهودیان در طول تاریخ شکل گرفته و موجبات اذیت و آزار آنها را فراهم آورده است. افزون براین، با طرح این پیش زمینه‌ها کوشش خواهد شد تا علل بروز درگیری‌های معاصر میان اسرائیل و حماس نیز توضیح داده شود.

در بسیاری از نظریه‌ها و دیدگاه‌ها در مورد اعتقادات یهودیان، به ویژه آنچه که به مفهوم "قوم برگزیده خداوند" مربوط می‌شود، چالش‌ها و سوءتفاهم‌هایی به وجود آمده است. این باور که یهودیان به عنوان قوم برگزیده خداوند شناخته می‌شوند، گاهی اوقات به اشتباه به معنای احساس برتری یا نژادپرستی تعبیر شده است، که موجب نزاع‌ها و درگیری‌هایی شده است. این تفاسیر نادرست می‌تواند حتی به خونریزی‌ها و خشونت‌ها منجر شود. اخیراً، در کلاس درس حقوق سازمان‌های بین‌المللی، هنگام بحث در مورد قطعنامه اخیر شورای امنیت درباره بحران فلسطین، یکی از شرکت‌کنندگان اظهار داشت که یهودیان نژادپرست هستند، زیرا خود را «قوم برگزیده خداوند» می‌دانند. این برداشت، به نظر من، ناشی از درک نادرست مفهوم «برگزیده بودن» به معنای مذهبی آن است. این مفهوم، در واقع، به معنای یک جایگاه خاص در تاریخ و رسالت دینی است و هیچ ارتباطی به برتری نژادی یا قومی ندارد.

برای روشن‌تر شدن این موضوع، تصمیم گرفتم مقداری درباره این باور و مفهوم «قوم برگزیده بودن» کنکاش کنم و آن را به‌طور ساده برای علاقه‌مندان توضیح دهم. هدف این است که سوءتفاهم‌ها در مورد این موضوع رفع شده و فرصت برای فهم متقابل و احترام به باورهای دیگران فراهم شود. به عنوان فردی مبتدی در این زمینه، امیدوارم اگر خطایی در این توضیحات وجود داشته باشد، دوستان یهودی آن را اصلاح کنند، تا اینگونه سوءتفاهم‌ها کاهش یابد و فضای همپرسگی و یادگیری برای همه ایجاد شود.

بخش اول: تاملی در مفهوم «قوم برگزیده خداوند» در آیین یهود

اصطلاح «قوم برگزیده» بیانگر یک مفهوم مذهبی است که بر اساس آن قوم یهود از سوی خداوند انتخاب شده‌اند تا رسالت خاصی را بر عهده گیرند: پرستش یگانه خداوند و انتقال حقیقت او به سایر ملل جهان. این انتخاب به معنای عقد یک میثاق میان خداوند و قوم یهود است، که در آن هر دو طرف، یعنی هم خداوند و هم یهودیان، خود را به وفاداری به این میثاق ملتزم می‌کنند. این مفهوم در متون دینی یهودیان، به ویژه در کتاب‌های مقدس عبری (تورات)، پایه‌گذاری شده است.

یکی از نمونه‌های بارز این میثاق در سفر پیدایش، باب ۱۲ آمده است، جایی که خداوند از ابراهیم می‌خواهد که از خانواده و خویشان خود جدا شده و به سرزمین کنعان که او به او نشان خواهد داد، هجرت کند. خداوند به ابراهیم وعده می‌دهد که اگر او فرمان خداوند را بپذیرد، خداوند او و نسل او را برکت خواهد داد. این فرمان، نوعی قرارداد دوطرفه است که به تحقق وعده‌های الهی وابسته به وفاداری ابراهیم به تعهدات خود است. به عبارت دیگر، این میثاق میان خداوند و ابراهیم، همچنین میان قوم یهود و خداوند، تا زمانی که طرفین به آن وفادار باشند، معتبر خواهد بود.

در این چارچوب، انتخاب ابراهیم به عنوان «برگزیده» نه به معنای برتری نژادی یا قومی، بلکه به عنوان مأموریت و رسالت خاص از سوی خداوند است. قوم یهود مأمور شده‌اند که نمونه‌ای از رابطه با خداوند را برای سایر ملل به نمایش بگذارند و شاهدی بر عهد خدا با انسان‌ها باشند. این انتخاب، مسئولیتی است که به آنها محول شده است تا همواره به یاد داشته باشند که خداوند ناظر بر رفتارشان است و باید در انجام وظایف خود وفادار بمانند. به عبارت دیگر، «قوم برگزیده بودن» برای یهودیان، نه برتری نژادی، بلکه مسئولیت الهی و تعهد به میثاقی است که در آن خداوند از آنها خواسته است که در جهت ترویج ایمان به یگانگی خدا و اجرای دستورات الهی گام بردارند. در این دیدگاه، این «برگزیدگی» بیشتر بر مبنای مسئولیت اخلاقی و دینی است تا بر اساس تفاوت‌های نژادی یا قومی.

همان‌طور که در سفر پیدایش، باب ۱۷، آیه ۴ آمده است، ویژگی‌های این عهد و میثاق میان خداوند و ابراهیم توضیح داده می‌شود. در اینجا خداوند به ابراهیم می‌گوید: «اما من اینک عهد من با توست و تو پدر امت‌های بسیار خواهی بود». این نشان می‌دهد که برگزیده بودن ابراهیم از سوی خداوند، تحقق نمی‌یابد مگر در صورتی که او همیشه خداوند را ناظر بر رفتار خود بداند و در راهی که خداوند نشان داده است قدم بردارد. بنابراین، این میثاق و عهد به گونه‌ای است که به پذیرش و اراده ابراهیم بستگی دارد. در واقع، این برگزیدگی به یک شرط بستگی دارد: خداوند آفریده خود را به عنوان کسی که فرمان آفریدگار را می‌پذیرد و در راه او گام می‌برد، بر می‌گزیند. در این مسیر، باید همواره اراده الهی را در اولویت قرار دهد، تنها به خداوند بیندیشد و او را ناظر بر تمام رفتار و کردار خود بداند. به عبارت دیگر، تحقق مقام «برگزیده بودن» به این وابسته است که فرد به طور مداوم در مسیر فرمان الهی حرکت کند و آن را بر تمام امور دیگر زندگی خود ارجحیت دهد. می‌توان این میثاق را به نوعی معامله و قراردادی تضمین‌شده میان آفریدگار و آفریده‌اش دانست که هیچ چیزی در دنیای فانی نمی‌تواند بر آن پیشی بگیرد. اعتبار این «داد و ستد» در دنیا، به شدت به وفاداری به این میثاق وابسته است. اگر آفریده به این میثاق احترام بگذارد و رفتار خود را بر اساس آن در جامعه و زندگی روزمره خود تنظیم کند، در نظر خداوند عزیز خواهد ماند و برگزیده خواهد بود. در غیر این صورت، هیچ‌گونه اعتبار یا معنای واقعی برای برگزیده بودن وجود نخواهد داشت.

این نگرش در جهان بینی اسلامی هم تایید شده است: « أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ». (سوره اعراف، آیه۱۷۲) براساس آیه قرآنی مذکور،

آفریده نه تنها خداوند را عامل خلقت خود می‌داند، تصدیق می‌کند که تا قیامت به آن وفادار باشد. حال اگر قصوری در این مسئولیت انجام پذیرد، اساسا معنی و مفهومی برای اعتبار میثاق باقی نخواهد ماند. حال باز گردیم به اعتقادات یهودی. آیه ۶ از باب ۷ سفر تثنیه همین دلالت را بر معنای برگزیده بودن توضیح می‌دهد:«زیرا که تو برای یَهُوَه خدایت قوم مقدس هستی. یَهُوَه خدایت تو را برگزیده است تا از جمیع قوم‌هایی که بر روی زمین‌اند قوم مخصوص برای خود او باشی». چرا زبان مندرج در آیه یک چنین برتری ظاهری را برای یهود معرفی می‌کند؟ و چرا آنرا بازهم در همان سفر در باب ۱۴، آیه ۲ با شرح مضمون تکرار می‌کند؟ «زیرا تو برای یَهُوَه خدایت قوم مقدس هستی و یَهُوَه تو را برای خود برگزیده است تا از جمیع امت هایی که بر روی زمین‌اند به جهت او قوم خاصّ باشی». بنظر می رسد بتوانیم این تردید را از پیش روی برداریم که برگزیده بودن و بواسطه آن امر مقدس بودن زمانی معنی و مفهوم خواهد داشت که آن قوم به عهد خود با خداوند وفادار بوده و آنرا بر همه امور دیگر در دنیایی فانی برتری دهد. در اینجا امر حضور خداوند در زندگانی باورمندان و تلاشی بی وقفه برای پاسداشت آن زمینه‌های عزیز بودن نزد آفریدگار را فراهم می آورد. البته این زبان بگونه‌ای ظریف عبرت آمیز هم هست زیرا به بندگان خداوند توصیه می‌کند که اگر از راه خداوند منحرف شوند، حیات خود را به دلیل دوری از خداوند تباه می‌سازند. این مضامین برای خواننده مبتدی مانند این نویسنده در هر دو متن مقدس یعنی تورات و قرآن قابل دریافت است. «و از میان کسانی که آفریده ایم گروهی هستند که به حق هدایت می کنند و به حق داوری می نمایند». (سوره اعراف، آیه ۱۸۱) « پس خدا به ابراهیم گفت: "و اما تو عهد مرا نگاه دار تو و بعد از تو ذریت تو در نسل‌های ایشان». (سفر پیدایش، باب ۱۷، آیه ۹) پیام در هر دوی این آیات یکسان است. یعنی اینکه هرگاه آفریده به عهد خود با آفریدگار وفادار باقی بماند، عزیز خداوند خواهد بود و هرگاه از آن عدول کند مقام خود را از دست خواهد داد. مشاهده می‌شود که در این خوانش برتری نژادی دیده نمی‌شود بلکه مفهوم «برگزیده بودن» توضیح دهنده رابطه قراردادی متقابل میان آفریده و آفریدگار از یکسو، و مسئولیت خطیر آفریده برای حفاظت از آن می باشد. بنابراین، صرف انعقاد رابطه هیچ دلیلی برای برتری نژادی نیست زیرا یک چنین قراردادی می تواند برای هر نظام اعتقادی قابل درک باشد و هدف آن نیز اصلاح رفتار و کردار بندگان خداوند است.

در آیین یهود، مفهوم «برگزیده بودن» تأثیر عمیقی بر زندگی یهودیان دارد، چرا که رابطه خاص و ویژه‌ای با خداوند برقرار می‌کند. این برگزیده بودن به این معناست که یهودیان باید همواره تلاش کنند تا شایستگی برقراری این رابطه خاص را داشته باشند. شایستگی برای این رابطه از طریق اطاعت از فرمان‌های خداوند و پیروی از دستورات او به دست می‌آید. به عبارت دیگر، برای یهودیان، برگزیده بودن چیزی است که باید از طریق عمل به پیمان خداوند، یعنی انجام وظایف و اطاعت از دستورات الهی، تحقق یابد. اما اگر این عهد و پیمان به دلیل غفلت یا خودخواهی فراموش شود، مفهوم «برگزیده بودن» برای بندگان از دست می‌رود و آن‌ها دیگر نمی‌توانند در جایگاه مقدس خود باقی بمانند. برگزیده بودن در این دیدگاه بیشتر شبیه به یک مسئولیت است تا یک برتری؛ قوم یهود به عنوان برگزیده‌گان خداوند باید مسئولیت‌های سنگینی را بر دوش بگیرند و از این مسئولیت‌ها آگاهانه و با اراده پذیرفته‌اند. به

عبارت ساده‌تر، «برگزیده بودن» برای آن‌ها به معنای انجام وظیفه‌ای الهی است که از آن‌ها خواسته شده، نه به معنای برتری یا تمایز نژادی. از این رو، اگر بگوییم که رابطه یهودیان با خداوند مانند رابطه‌ای عاشقانه است، این به معنای برتری طلبی نیست، بلکه به معنای پذیرش مسئولیت است. یهودیان باید قلب خود را آماده دریافت فرمان‌های خداوند کنند، آن‌ها را بپذیرند و طبق آن‌ها عمل کنند تا برگزیده بودن به معنای واقعی خود تحقق یابد. در این‌صورت، مفهوم «برگزیده بودن» نه یک امتیاز خاص، بلکه بار مسئولیتی است که از آن‌ها خواسته شده است.

در اینجا گویی نوعی همپرسگی (دیالوگ) میان خداوند و بندگان او برقرار می‌شود که براساس آن بندگان مهیای پذیرش فرمان خداوند می شوند، و از آن طریق شایستگی برقراری رابطه با خداوند را نیز پیدا می‌کنند، و در مقابل نیز خداوند آنان را دوست داشته و به عنوان مردمان برگزیده عنوان می کند: «پس بدان که یَهُوَه خدای تو اوست، خدا خدای امین که عهد و رحمت خود را با آنانی که او را دوست می‌دارند و اوامر او را بجا می‌آورند تا هزار پشت نگاه می دارد». (سفر تثنیه، باب ۷، آیه ۹) برای یک فرد ناآشنا با یهودیت، خوانش ساده این آیه می‌تواند ناظر براین اعتقاد باشد که مفهوم برگزیده بودن از خداوند به این معنی است که خداوند مسئولیت‌های معنوی سنگینی بر دوش آن بندگان گذاشته و از آنان می‌خواهد که همواره در حفظ مقام شایستگی عبادت خداوند و پذیرش قبلی و روحی فرمان او بکوشد. اگر این مسئولیت معنوی و الهی از ابعاد فردگرایانه عبودیت به شرایط اجتماعی انتقال یابد، برگزیده بودن نمی‌تواند معنای دیگری بجز تلاش برای فراخواندن فرمان خداوند به جهان زندگی مردم باشد.

البته خداوند پیشتر نمونه روشنی از این برگزیده بودن را به بندگان خود نشان داده است. قوم یهود گرفتار حکومت خودکامه فرعون شده بود. آنان به راه خداوند بازگشتند، راه سخت و پر فراز و نشیب بندگی را تجربه نموده و طی کردند، تا بتوانند از بندگی فرعون رهایی یافته و با رهبری موسی به آزادی دست یابند. از این پس یهودیان باید این آزادی را به عنوان بشارتی که از سوی خداوند دریافت کرده بودند، پاس داشته و به عنوان قوم برگزیده در راه توسعه و گسترش پیام خداوند آن بر روی کره ارض بکوشند. در حقیقت، این پیمانی است که میان خداوند و بندگان او منعقد شده است. اگر بتوان قداست میثاق را پاس داشت این شایستگی اعطا می‌شود تا آنها از سوی خداوند دوست داشته شده و عنوان «برگزیده بودن» را دریافت کنند. این برگزیده بودن به معنی شایستگی و قبول مسئولیت است و ضرورتا نمی‌تواند امتیازی برای برتری خواهی و برتری طلبی باشد. از نقطه نظر مفهومی، پیشتر نیز خداوند یک چنین قداست میثاق را برای ابراهیم توضیح داده بود. آیات ۱۵ تا ۲۱ از باب ۱۷ در سفر پیدایش توضیح می دهد که اسحاق و اسماعیل یک چنین شایستگی را دارند تا در امتداد میثاق با خداوند قرار گیرند و از اینطریق ذریت آنها تا ابدیت پابرجا باقی بمانند.

این تحلیل ممکن است بتواند ابعادی از موضوعات سیاسی همراه با مفهوم برگزیده بودن در دنیای امروز را نیز توضیح دهد. یهودیانی می کوشند به این میثاق وفادار باقی بمانند، آفریدگار آنها نه فقط در متن اعتقادات مذهبی متبلور می شود، راهنمای آنها در امور دنیایی سیاسی و اجتماعی هم خواهد بود. منظور این است که برای یهودیان معتقد، این مسئولیت

برعهده آنها قرار دارد تا همه ابعاد و زوایای زندگی خویش را بر مبنای میثاق با خداوند توضیح دهند. بنابراین، نمی‌توان پذیرفت که مفهوم «برگزیده بودن» با ابعاد برتری نژادی تفسیر شود، بویژه در شرایط جهانی حاضر که قوانین حقوق بشری پذیرش اعتقادات دیگران و تساهل و مدارا را توصیه می کند. اگر مفهوم «برگزیده بودن»، هم برای یهودیان و هم در دیدگاه غیر یهودیان، نتواند با آرمان‌های انسانی از در تعامل و همپرسگی درآید، با اهداف خلقت یعنی امر رستگاری سازگار نخواهد بود. اما اگر آن مفهوم به ماموریتی برای معتقدان به آیین یهودیت بعنوان فراخوانی به حضور خداوند در حیات جهانی تفسیر شود، می‌تواند به عنوان راهنمایی برای همکاری میان معتقدان به خداوند به حساب آید زیرا همه باورمندان را به رعایت میثاق با خداوند برای حضور در رفتار و کردار مردم فرا می خواند. در حقیقت، از آنجایی که مذاهب ابراهیمی به وجود یک خدا دلالت دارند، همگی به نوعی برگزیده خداوند هستند تا حضور او در جهان را تجربه کرده و اهداف زنگی را پایه همان عهد و پیمان برقرار سازند، در اینصورت مفهوم «برگزیده بودن» با موضوعات نژادی سازگار نیست. به سخن دیگر، هرچند که متون مقدس ممکن است گروه‌هایی را به دلیل پیمان بستن با خداوند «برگزیده» و «عزیز» در نظر بگیرد، این برگزیده بودن با رسالتی که آنها باید در جهان بعهده گیرند، می بایست تفسیر شود.

این خوانش با تفاسیر یهودایی معاصر مفهوم «برگزیده بودن» سازگار است. بعنوان مثال مردخان کاپلان بنیانگذار یهودیت بازسازی گرا معتقد است که خداوند نمی‌تواند یک قوم را عزیز داشته و بر دیگران برتری و رجحان دهد. بنابراین، نظریه‌هایی که مفهوم «برگزیده بودن» را به عنوان لطفی از سوی خداوند به قومی خاص تفسیر می کنند، هم از نظر عملی و هم اخلاقی برای دنیای امروز مشکل ساز هستند. با این حال، بیشتر اشکال یهودیت معاصر این مفهوم را رد نکرده‌اند، بلکه اهمیت آن را کمرنگ نموده و یا بر تفسیرهای ملایم مفهوم تأکید دارند.[۷۶]

بخش دوم: اتهامات نسبت به یهودیان

هدف اصلی تحریر این نوشتار توضیح و شرح کوتاهی از پیش زمینه‌هایی است که به موجب آن نفرت از یهودیان در طول تاریخ شکل گرفته و موجبات اذیت و آزار آنها را فراهم آورده است. افزون براین، با طرح این پیش زمینه‌ها کوشش خواهد شد تا علل بروز درگیری‌های معاصر میان اسرائیل و حماس نیز توضیح داده شود.

اغلب مردم و ناظران سیاسی بر سابقه دیرین اذیت و آزار یهودیان وقوف دارند. حدود یک هزار سال پیش از میلاد مسیح ابراهیم در سرزمین کنعان خانواده بزرگی را تاسیس کرد که در آن عبریان، در حقیقت یهودیان امروز در آن زندگی می‌کردند. کنعان سرزمینی بود که چیزی نزدیک به ۱۵ قرن پیش از آمدن یهودیان محل زندگی کنعانیانی بود که بت پرست بودند. این جایگاه کنعانیان در قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۳۸ توضیح داده شده است. «و بنی

[76] My Jewish Learning

اسرائیل را از دریا [پی که فرعونیان را در آن غرق کردیم] عبور دادیم پس به گروهی گذر کردند که همواره بر پرستش بت‌های خود ملازمت داشتند، گفتند: ای موسی! همان گونه که برای آنان معبودانی است، تو هم برای ما معبودی قرار بده!! موسی گفت: قطعاً شما گروهی هستید که جهالت و نادانی می ورزید». عبریان بر این قوم مستولی شدند. بنابراین، برطبق نصوص مذهبی یهودی و اسلامی عبریان، یهودیان امروزین، ساکنان اولیه این سرزمین بودند. در طی آن قرن‌های قبل از میلاد مسیح، عبرانیان (یعنی یهودیان اولیه) پیوسته مورد آزار و اذیت متناوب قرار می گرفتند زیرا آنان از پذیرش دین‌های محلی و یا بت پرستی که در آن زمان مرسوم بود، خودداری می ورزیدند. اما به تدریج یهودیان حیات مذهبی و سیاسی خود را توسعه بخشیدند.

سلیمان نبی ثروتمندترین و قدرتمندترین دولت مرکزی را که عبرانیان تا به حال دیده بودند در منطقه کنعان ایجاد کرد. اما بعد از مرگ او قبایل شمالی برای استقلال قیام کرده و از فرزندان او سرپیچی کردند. از این پس، دو حکومت عبرانی وجود بوجود آمد. منطقه شمالی اسرائیل نام گرفت و سامره را به عنوان مرکز حکومت برگزید. بنابراین کلمه اسرائیل پس از این تاریخ است که ظهور می کند. اما در جنوب که در آنزمان یهودا بر آن گذاشته شد، حکومت دیگری بوجود آمد و اورشلیم را بعنوان مرکز انتخاب کرد. برای بیش از دویست سال دو کشور اسرائیل و یهودا بعنوان واحدهای سیاسی مستقل از یکدیگر جداگانه به عمر خود ادامه دادند. اما هر دو حکومت به فساد و تباهی کشیده شدند که در نتیجه آن فرو ریختند. در سال ۷۲۲ قبل از میلاد مسیح آشوریان اسرائیل، یعنی کشور شمالی، را فتح کرده و یهودیان سرزمین اسرائیل را به مناطق دوردست و پراکنده در خاورمیانه کوچ دادند تا رابطه آنها با سرزمین اصل قطع شده و نتوانند با هم زندگی کنند. این آغاز پراکندگی و آوارگی یهودیان بود. بخت‌النصر پادشاه بابل نیز اورشلیم پایتخت یهودا (یعنی سرزمین جنوبی) را تسخیر و ویران ساخت. بابلیان جغرافیای سیاسی کشور یهودا را محو ساخته و بخش بزرگی از یهودیان را به مناطق دیگری شامل بابل کوچ دادند. این دو رخداد آغاز تبعید یهودیان و اعمال اذیت و آزار تاریخی بر آنان است. سپس کوروش بزرگ بابلیان را شکست داده و به یهودیان اجازه بازگشت به سرزمین خویش را داد و این هنگامی بود که معبد دوم اورشلیم ساخته شد. آنچه که در جریان این رخدادها قابل تامل است این می باشد که گویی خداوند قول خود برای حفاظت از مردمان برگزیده خود را فراموش کرده است. آیا اینچنین است؟ شاید بتوان به سادگی بیان داشت یهودیان فراموش کردند که تنها خدای واحد «اوست» که در کتاب مقدس به او اشاره شده است و نه پادشاهی زمینی مردم. در نتیجه این فراموشی کشورهای اسرائیل در شمال و یهودا در جنوب به سوی تباهی کشیده شده و تعهد خود برای وفاداری به میثاقی که با خداوند داشتند را فراموش کردند.

ظهور مسیحیت بر اذیت و آزار یهودیان و آوارگی آنان افزود. البته در ابتدا مسیحیت حکایت از آن داشت که گویا یهودیت دیگری در شرف تکوین است زیرا عیسی و حواریون یهودی بودند و نوعی یهودیت را تبلیغ می‌کردند. در سال ۷۰ میلادی رومیان دولت یهود را ویران ساختند و در نتیجه آن بیشتر یهودیان در سراسر جهان باستان پراکنده شدند. در طول سالهای اول پس از مصلوب شدن عیسی توسط رومیان، یهودیان و مسیحیان، با هم زندگی

می‌کردند، در حالی که هر کدام نیز اعتقادات خود را نیز داشتند. از این مرحله به بعد است که فشارها بر یهودیان به شکل دیگری آغاز شد. یکی از اینگونه فشارها نامی بود که رومیان بر آن سرزمین نهادند. در سال ۱۳۲ بعد از میلاد، رومیان پس از سرکوب قیام یهودیه، نام آن سرزمین را به «سوریه فلسطین» تغییر دادند. آنها این کار را با خشم و به عنوان نوعی مجازات برای یهودیان انجام دادند، تا پیوند بین یهودیان و سرزمین خود را قطع کنند. فلسطین معادل با «پالاستینا»[77] و به کسانی اطلاق می‌شد (فیلیستینی)[78] که در مناطقی در دریای اژه زندگی می کردند.[79] تلاشی که توسط آشوری‌ها و سپس رومی‌ها انجام گرفت این بود که رابطه یهودیان را با سرزمینی که سالها در آن زندگی می کردند قطع کنند. شایان ذکر است که واژه فلسطین بیشتر به مفهوم مصری و عبری «فلشت» نزدیک است که درعهد عتیق حدود ۲۵۰ بار آمده است و دلالت بر مردمانی دارد که در سواحل دریای اژه زندگی کرده و بیشتر با رومیان در ارتباط بودند.[80] همچنین واژه فلسطین توسط هرودوت برای اطلاق به مردمانی که در همان نوار ساحلی مدیترانه زندگی می‌کردند، بکار رفته است.

با توجه به این شواهد به سختی می توان پذیرفت که اسرائیلی های امروز هیچ حقوقی بر آن سرزمین ندارند و اعراب فلسطینی مالکان آن سرزمین می باشند چرا که اساسا در آن زمان عربی در منطقه زندگی نمی‌کرد و اسلام هم ظهور نکرده بود. بلکه این گروه قومی خیلی پیشتر از ظهور اسلام در این سرزمین زندگی کرده‌اند. در حقیقت، در طول ۲۶۰۰ سال تا امروز در سرزمینی که امپراتور روم آن را فلسطین نامید، مسیحیان، یهودیان، مسلمانان، و مردمان دیگر با هر گرایش قومی یا مذهبی با یکدیگر با عنوان فلسطینی زندگی می‌کردند. این تنوع مذهبی شامل یهودیان، سامری‌ها، مسلمانان سنی، گروه کوچکی از احمدیه، مسیحیان، و دروزی‌های می باشند. براین اساس، فلسطینی‌ها هیچ گروه قومی یا مذهبی را خاصی را توصیف نمی‌کردند، بلکه این مفهوم برای هر کسی که در آن قلمرو زندگی می کند، اعمال می‌شد.[81] اما منشور ملی فلسطین که توسط سازمان آزادیبخش فلسطین در سال ۱۹۶۴ تدوین و انتشار یافت، این تنوع مذهبی را نادیده انگاشته و سرزمین فلسطین را وطن اعراب می داند. «فلسطین وطن مردم عرب فلسطین است. این بخشی جدایی ناپذیر از میهن عرب است و مردم فلسطین بخشی جدایی ناپذیر از ملت عرب هستند».[82] ماده ۲ همان منشور، سرزمین اسرائیل امروز را نیز فلسطین می‌نامد و بر طبق مفاد ماده یک یهودیان از جرگه شمول فلسطینی خارج شده‌اند. «فلسطین با مرزهایی که در دوران قیمومیت بریتانیا داشت، یک واحد سرزمینی تجزیه ناپذیر است». در سراسر این منشور تاکید جدی بر اتحاد عربی فلسطین دارد و شعار آنان که آرمان فلسطین را شامل می شود نیز براین هویت عربی فلسطینی اصرا

---

77 Palaestina

78 Philistines

79 Feith, D.J. The Forgotten History of the Term Palestine. *Hudson Institute*.

80 See: Jewish Visual Library

81 Ibid.

82 The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1-17, 1968, article 1.

می‌ورزد. «فلسطینی ها سه شعار خواهند داشت: وحدت ملی (وطنیه)، بسیج ملی (قومیه) و آزادی».[83]

به هرحال با پذیرش مسیحیت در سال ۳۱۲ توسط کنستانتین امپراطوری روم به عنوان دین رسمی، محدودیت‌های فراوانی نوینی بر یهودیان اعمال شد. آنها از ازدواج با مسیحیان منع شدند، به هیچ عنوان نمی‌توانستند در مناصب دولتی قرار گیرند، و یا به عنوان شاهد در دادگاه‌ها در موارد رسیدگی به اقدامات خلاف و غیرقانونی مسیحیان حضور یابند. از مهمترین آسیب‌هایی که بر علیه یهودیان انجام گرفت و در طی سالیان سال نه تنها در اروپای دوران قرون وسطی حتی در جهان اسلام نیز ادامه داشته، و حتی هنوز هم در مواردی وجود دارد، افترای خوردن خون کودکان[84] مسیحی است. براساس این افترا که ممکن است خوانندگان نیز آنرا شنیده باشند، یهودیان به مناسبت عید پاک (فصح) کودکان مسیحی را دزدیده و از خون آنها برای تهیه نان مخصوصی در مراسم شادمانی خود استفاده می‌کنند.

شاید اولین اتهام قتل کودکان غیر یهودی در نورویچ انگلستان در سال ۱۱۴۴ رایج شد. جسد پسری به نام ویلیام[85] در جنگل‌های خارج از شهر پیدا شد. راهبی مسیحی یهودیان محلی را متهم کرد که او را شکنجه کرده و او را به قتل رساندند تا مصلوب شدن عیسی را به سخره بگیرند. اگرچه بسیاری از مردم شهر این ادعا را باور نکردند، اما به تدریج این افسانه توسعه یافت که هر سال رهبران یهودی یک کودک مسیحی را دزدیده و از خون او برای فطیر مخصوص فصح استفاده می‌کنند. داستان قتل ویلیام نورویچ، اثر ای ام رز، با بررسی شرایط مرگ مرد جوان و نحوه گسترش و تکرار داستان او در سراسر اروپا، به دنبال درک افزایش افترای خونی است.[86] این افترا در قرون وسطی در سراسر جهان مسیحیت گسترش یافت و به سرزمین‌های اسلامی هم راه یافت. برخی از مسیحیان معتقد بودند که فنجان شرابی که یهودیان در جشن عید فصح می نوشند، در واقع خون کودکان مسیحی است، یا اینکه یهودیان خون را به نان و شیرینی که در عید خود مصرف می‌کنند، مخلوط می سازند. برخی دیگر ادعا کردند که یهودیان از خون مسیحیان به عنوان دارو برای معالجه بیماری‌ها یا حتی به عنوان یک داروی غرایز جنسی استفاده می کردند. این افترا موجبات حمله به خانه‌های یهودیان، اذیت و آزار و شکنجه آنان، و به قتل رساندن آنها را فراهم آورد. چند قرن بعد در شهر ترنت در شمال ایتالیا جسد کودکی ۲ ساله به نام سایمون پیدا شد. انگشت اتهام متوجه یهودیان شد و در نتیجه آن جامعه یهودی ترنت تحت شکنجه قرار گرفتند تا به زور اعتراف کنند.

شوربختانه اینگونه افترای سهمگین با پایان قرون وسطی خاتمه نیافت و تا قرون ۱۹ و ۲۰ هم نمونه‌هایی از آن مشاهده می‌شوند. موارد ثبت شده نشان می‌دهد که این افترا همچنان در ذهن و باور ناآگاهان همچنان نفوذ دارد و بویژه در میان مسلمانان نیز رواج یافته است.

---

83 The Palestinian National Charter, article 3.

84 Blood libel

85 William of Norwich

86 E. M. Rose. *The Murder of William of Norwich* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

در سال ۲۰۱۴، سخنگوی حماس به یک شبکه تلویزیونی لبنانی گفت: «همه ما به یاد داریم که یهودیان چگونه مسیحیان را سلاخی می کردند تا خون آنها را در فطیر مقدس خود مخلوط کنند. این یک تخیل یا برگرفته از یک فیلم نیست. این یک واقعیت است که توسط کتاب های خودشان و شواهد تاریخی به آن اذعان شده است». اما وقتی از او پرسیده شد که آیا سندی برای آن دارید، نتوانست پاسخ دهد.[۸۷]

دامنه این افترا تا بدانجا توسعه یافت که حتی با شیوع طاعون سیاه در اواسط قرن چهاردهم، انگشت اتهام متوجه یهودیان شد. یهودیان مورد اذیت و آزار قرار گرفتند، خانه‌های آنها سوزانده شد، و قتل عام شدند. این کلیشه‌ها بر افکار متفکران آن روز جامعه هم تاثیرگذار بود. مارتین لوتر رهبر نهضت اصلاحات از برجسته ترین این متفکران است که به شیوه عمیقی تحت تاثیر این افترا بود. او تلاش زیادی بکار برد تا یهودیان را به دیانت مسیحی اصلاح شده فرا بخواند، اما چون در اینکار موفق نشد در کتاب *یهودیان و دروغ‌های آنان* (۱۵۴۳)،[۸۸] آنان را مورد حمله قرار داد. این بخشی انتخاب شده از آن کتاب کوچکی است که لوتر در مورد یهودیان نوشت:

او آنها را فرزندان ابراهیم نخواند، بلکه آنها را فرزندان افعی نامید [متی. ۳:۷]. اوه، این برای خون نجیب و نژاد اسرائیل بسیار توهین آمیز بود، و آنها اعلام کردند: «او دیو دارد» [متی ۱۱:۱۸]. پروردگار ما نیز آنها را «فرزند افعی» می نامد. علاوه بر این، در یوحنا [۴۴، ۸:۳۹] می گوید: «اگر فرزندان ابراهیم بودید، همان کاری را می کردید که ابراهیم کرد... شما از پدرتان شیطان هستید. شنیدن اینکه آنها نه از فرزندان ابراهیم، بلکه فرزندان شیطان هستند، برایشان غیرقابل تحمل بود و امروز هم نمی‌توانند این حرف را بشنوند.

این نوع تنفر و حملات علیه یهودیان به ویژه در دوره‌های تاریخی مختلف، شامل تصاویری از یهودیان به عنوان موجوداتی شرور یا خطرناک، در بسیاری از آثار هنری و سمبل‌های مذهبی نمایان شد. یکی از نمونه‌های معروف آن مجسمه‌ای است که در کنار کلیسای سنت مری در شهر ویتنبرگ، در شرق آلمان قرار دارد. این کلیسا که برای مارتین لوتر، بنیان‌گذار اصلاحات پروتستان، اهمیت ویژه‌ای دارد و بسیاری از موعظه‌های او در آنجا ایراد می‌شد، به عنوان یکی از مراکز اصلاحات مذهبی در اروپا شناخته می‌شود. در این مکان، مجسمه سنگی حکاکی شده‌ای مربوط به سال ۱۳۰۵ وجود دارد که تصویری تحقیرآمیز از یهودیان به نمایش می‌گذارد. در این تصویر، یک خاخام (رهبر مذهبی یهودی) در حال بلند کردن خوکی است تا به دنبال تلمود (کتاب مقدس یهودیان) بگردد. در این صحنه، یهودیان دیگر به دور شکم حیوان جمع شده‌اند تا شیر بخورند، که یک تمسخر از باورهای مذهبی یهودیان است. بالای این تصویر عبارت عبری نوشته شده است که به طور مستقیم به یهودیان

---

[87] Madeleine Schwartz, The Origins of Blood Libel: E.M. Rose reconsiders where the anti-Semitic slur came from, and how it stuck around, *The Nation,* 15 February 2016.

[88] Luther, M. (1543/2016). *On the Jews and Their Lies*. Silvanus Publishing, Incorporated.

و عملکردهای آنها به شیوه‌ای تحقیرآمیز اشاره می‌کند. این نوع آثار، که در دوره‌های مختلف به عنوان سمبل‌های ضدیهودی در نظر گرفته می‌شدند، درواقع بخشی از تلاش‌های فرهنگی و مذهبی برای تحریف تصویر یهودیان و مشروعیت بخشیدن به دشمنی با آنها بوده‌اند. چنین تصاویری نه تنها باعث گسترش تنفر و بدفهمی‌ها نسبت به یهودیان شدند، بلکه به تداوم تبعیض‌ها و خشونت‌ها علیه آنان در جوامع مسیحی انجامید.

مجسمه‌های یهودیان و خوک‌ها که از قرن ۱۳ میلادی در معماری مذهبی ظاهر شدند، بخشی از فرهنگ هنری و سمبلیک ضدیهودی در آن دوران بودند. این تصاویر به طور گسترده‌ای در مجسمه‌ها، نقاشی‌ها و حتی کتاب‌ها و ورق‌های بازی چاپ می‌شدند و تأثیر آنها تا دوران مدرن ادامه یافت. در حقیقت، این نقوش تحقیرآمیز به‌طور سیستماتیک در هنر و معماری قرون وسطی به کار می‌رفتند تا تصویری منفی و تهدیدآمیز از یهودیان به نمایش گذاشته شود. امروزه، بیش از ۲۰ مجسمه از این نوع هنوز در کلیساهای مختلف آلمان وجود دارد و تعدادی دیگر از آنها نیز در کشورهای همسایه یافت می‌شوند. این مجسمه‌ها معمولاً به‌طور تحقیرآمیز یهودیان را به همراه خوک‌ها به تصویر می‌کشیدند، که در آن زمان در نظر مسیحیان نمادی از نجاست و گناه به شمار می‌رفت. در این میان، حداقل یکی از این مجسمه‌ها، که روی دیوار یک داروفروشی قرون وسطایی در منطقه بایرن نصب شده بود، به دلیل ماهیت توهین‌آمیزش تخریب شد. گمان می‌رود که حذف آن در سال ۱۹۴۵ به دستور یک سرباز آمریکایی در پی پایان جنگ جهانی دوم صورت گرفته باشد. مجسمه‌ای که در کلیسای سنت مری ویتنبرگ قرار دارد، یکی از مشهورترین و قابل مشاهده‌ترین این مجسمه‌هاست. این کلیسا، که در آن بسیاری از موعظه‌های مارتین لوتر ایراد می‌شد و به‌عنوان مرکز اصلاحات پروتستان شناخته می‌شود، در حال حاضر در فهرست میراث جهانی یونسکو قرار دارد. مجسمه‌های ضدیهودی مشابه که در کلیساهای مختلف دیده می‌شوند، نه تنها شاهدی بر تعصب و تحقیر یهودیان در دوران قرون وسطی هستند، بلکه نمادی از نفرت و تبعیضی‌اند که در برخی فرهنگ‌ها علیه اقلیت‌های مذهبی و قومی ترویج می‌شد.

در سال ۱۵۵۵، پاپ پل چهارم بخشنامه‌ای صادر کرد که به موجب آن حقوق یهودیان به شدت محدود شد و شرایط زندگی آنها در جوامع مسیحی بسیار دشوارتر شد. این بخشنامه، که به نام «بخشنامه ضدیهودی» معروف است، در واقع دستور به جداسازی یهودیان از سایر شهروندان داد و آنها را به زندگی در محله‌های خاصی محدود کرد. این محله‌ها که به‌طور گسترده‌ای به عنوان «گتو» شناخته می‌شدند، از دیگر محله‌ها جدا بودند و تنها یک دروازه داشتند که هر روز هنگام غروب خورشید قفل می‌شد و یهودیان نمی‌توانستند بدون مجوز وارد یا خارج شوند. علاوه بر این، یهودیان مجبور شدند هزینه‌های طراحی و ساخت این محله‌ها را خود پرداخت کنند. آنها همچنین از داشتن بیش از یک کنیسه در هر شهر منع شده بودند و از مشارکت در بسیاری از فعالیت‌های اقتصادی جز خرید و فروش غذا و لباس‌های دست دوم، محروم شدند. به‌ویژه، برای شناسایی یهودیان از دیگران، آنها موظف به پوشیدن کلاه‌های زرد در خارج از محله‌های خود بودند. این اقدامات در واقع آنها را به عنوان «شهروندان درجه دوم» در جامعه مسیحی معرفی می‌کرد. این اقدامات به شدت به تحقیر و تبعیض علیه یهودیان انجامید و مسیحیان تشویق شدند تا با یهودیان به چشم طبقه‌ای فرودست و بی‌ارزش

نگاه کنند. در نتیجه، جمعیت یهودیان در رم تا پایان دوران پاپ پل چهارم به نصف کاهش یافت. با وجود آنکه این سیاست‌ها با تغییر پاپ‌ها و گذشت زمان تعدیل شد، تأثیرات ضدیهودی پاپ پل چهارم بیش از ۳۰۰ سال ادامه داشت. محله یهودیان در رم که او ایجاد کرده بود، سرانجام در سال ۱۸۸۸ از بین رفت، اما آثار این تبعیض و سیاست‌های ضدیهودی تا مدت‌ها در تاریخ اروپا باقی ماند. این بخشنامه‌ها نه تنها تحقیر یهودیان را در پی داشت، بلکه موجبات گسترش نفرت و تبعیض علیه این اقلیت مذهبی را در طول قرون متمادی فراهم کرد.

اما مهمترین ابعاد تنفر از یهودیان را می بایست در اندیشه‌های فلسفی قرن ۱۹ جستجو کرد. برای جزئیات بیشتر این بحث، بخشی از جلد سوم کتابی با عنوان *اندیشه‌های بنیادشکن حقوق بشر* از این نویسنده از مجموعه اندیشه‌های حقوق بشری که توسط انتشارات اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافته است، عینا به شرح زیر توضیح داده می شود.

با ظهور مفاهیم سکولار در انقلاب کبیر فرانسه و سقوط قدرت کلیسای کاتولیک، انقلابیون فرانسوی در پی سرنگونی رژیم‌های سنتی و ساختارهای اجتماعی قدیمی بودند. آن‌ها با چالش‌کشیدن سیستم‌های کهن و امتیازات اشرافی‌گری، موضوعاتی چون آزادی و برابری را به محور اصلی برنامه‌های اجتماعی و سیاسی خود قرار دادند. در این دوران، عقل‌گرایان فرانسوی مانند ولتر با تأکید بر ارزش‌های عقلانی، در عین حال به شدت ضدیت خود با یهودیان را بیان می‌کردند. این تضاد جالب توجه است، چرا که هم نیروهای واپس‌گرا و هم پیشرو در جامعه فرانسه به نوعی در ایجاد فضایی ضدیهودی سهیم بودند. با این حال، علی‌رغم این ضدیت‌ها، وضعیت یهودیان در فرانسه به تدریج بهبود یافت. پذیرش قوانین نوین و اصلاحات اجتماعی باعث شد که یهودیان بتوانند در جامعه فرانسوی جایگاه خود را پیدا کنند و حقوق شهروندی به‌دست آورند. عامل اصلی این تحول، تغییرات بنیادین در مفهوم «ملیت» بود؛ ملیت دیگر تنها به معنای پیروی از یک مذهب خاص نبود، بلکه بر اساس اصول سیاسی و مدنی بنا نهاده شده بود. در این چارچوب، مفاهیم جدیدی چون حقوق ذاتی انسان، عقل‌گرایی سیاسی و فردگرایی اقتصادی پایه‌گذار تغییرات اجتماعی شدند و در نهایت، فرضیات مذهبی پیشین که موجب تبعیض علیه یهودیان شده بودند، تضعیف گردیدند. این تحولات به تدریج فضای جدیدی ایجاد کرد که در آن رفتار با یهودیان به طور مثبت و متناسب با اصول انسانی و حقوق بشر تغییر یافت.

ولی در آلمان که هنوز خود را از فضای مذهبی مسیحایی پروسی در درون سیستم سیاسی رها نساخته بود، مفاهیم آزادی و برابری مورد تایید قرار نگرفت. درواقع آلمان نیمه اول قرن نوزدهم هنوز به بلوغ سیاسی نرسیده بود که بتواند مفاهیم رهایی بخشی سکولار را در جامعه دنبال کند. هرچند که اصلاحاتی از بالا انجام شد، ولی ماهیت دولت و رابطه آن با مردم همچنان بر مبنای علقه های قومی، فرهنگی، و وفاداری های سنتی باقی ماند. درنتیجه تعصبات آلمانی حاضر نبود قوم گرایی یهودی را تحمل نماید. حتی خود دولت مسیحی آلمان - پروس عمده یهودیان را از نقش های اجتماعی محروم ساخت. در نتیجه تضادهایی هم میان قانون گذاری و رویه های تبعیض گرایانه بوجود آمد که تحمیل مالیات های سنگین به یهودیان را با خود به دنبال داشت. درحقیقت برخلاف فرانسه که درآن آگاهی های ملی بر بنیادهای

مدنی قوام یافت، آگاهی ملی آلمان قرن نوزدهم همچنان بر مبنای قومی-خونی قرار داشت که جبهه ضد یهود را تقویت می نمود. علاوه براین درحالی که در فرانسه موضوع یهودیت با سرمایه داری نوظهور و پیوند پیدا کرد، قومیت یهود در آگاهی ملی آلمانی در رابطه با داد و ستد تصور شده و ابعاد منفی برای آن متصور شده و احساسات ضد یهود را بیشتر تحریک نمود. به عنوان مثال خود مارکس در رساله *موضوع یهود*، آنان را ستایشگران پول و مادیت خطاب نمود. اینکه نسل یهود با ابلیس همراه است و همه افکار شیطانی در یهودیت تجلی یافته است، یا اینکه یهودیت روح حاکم بر فایده گرایی است، همواره در صدر حمله به یهودیان قرار داشت. مخالفان آلمانی یهودیان را قومی فرودست تصور می کردند که دشمن نژاد آریایی می باشند; آریایی‌هایی که طبیعت را دوست دارند و به خانواده عشق می ورزند. این نگرش های منفی نسبت به یهودیان در ادبیات رو به توسعه ای در قرن نوزدهم جلوه های قدرتمندی پیدا کرد.[۸۹] تا سالهای ۱۸۸۰ هگلی های جوان آلمانی شامل ملی گرایان و نیز سوسیالست‌ها دشمنی با یهود را دنبال کرده و هویت و هستن آنان به عنوان یک قوم را انکار می‌کردند.

دراین شرایط است که باید اعتقادات بوئر، عالم الهی پروتستان رادیکال، درخصوص یهودیان را دریافت. بوئر دررساله خود با عنوان *مشکل یهودیان*[۹۰] آنان را به لحاظ اخلاقی غیر قابل انطباق با ویژگی های قومی وفرهنگی آلمانی دانسته و استدلال می کرد که یهودیت نسبت به آیین مسیحیت فروتراست چرا که ماهیتا درمقابل مفهوم پیشرفت قرار دارد. بنابراین حتی درمقایسه با هگل که معتقد بود یهودیان باید ازحقوق برابر برخوردار باشند، بوئر استدلال می کردکه یهودیت نوعی مسیحیت ناتمام است، درحالیکه مسیحیت یهودیتی است که خودرا تکمیل کرده است. مسیحیت به دلیل توجه به محبت و عشق ورزی به همنوع مقامی بالاتر ازیهودیت دارد. ولی یهودیت به این دلیل که خود راقوم ممتاز می دانند، این اجازه را به آیین خود نمی دهند تا بتواند با تحولات تاریخی و پیشرفت آن هماهنگ وهمراه باشد. درنتیجه یهودیت با غرور بی جا وزندگی انگلی همراه شده است. از این روی یهودیت که به لحاظ نظری خود-محوروعاری از هرنگرش اخلاقی است نمی‌تواند با تمدن بشری همراه شود. دقیقا از همین زاویه دید است که بوئر استدلال می کند که یهودیت ذاتا نمی تواند با رهایی بخشی همراه شود چرا که خدای یهودی با برتری دادن این قوم نسبت به دیگران، آنان را به خودپرستانی تبدیل کرده است که درمقابل تمدن بشری می ایستند. درشرایط آینده آلمان، طبق نظر بوئر، تنها راه نجات تاسیس دولتی سکولار است. برای پیوستن به فضای سکولارآلمان نیز یهودیان باید ازیهودیت خویش وداعیه قوم برتر خود را رها سازند. مارکس دررساله *موضوع یهود* با این راه حل سیاسی بوئربرای آلمان واکنش نشان داد.

این پیش زمینه‌ها صرف نظر از نیات مارتین لوتر و یا برونو بوئر و تفکرات آنها در مورد یهود، تأثیر مستقیمی بر تاریخ معاصر آلمان و سیاست‌های نازی‌ها داشت. نازی ها یهودی ستیزی لوتر را از همان روزهای اولیه جنبش ملی گرای سوسیالیستی در ایدئولوژی خود همگرا ساختند. این به ایجاد جناح به شدت نازی و نژادپرست دویچه کریستن، یا مسیحیان

[89] Pierre Joseph Proudhon. (1847). *On the Jews*.
[90] Bauer, B. (1943). *The Jewish Problem*. Marxists Internet Archive.

آلمانی، در کلیسای لوتری آلمان کمک کرد، اما شاید مهمتر از آن، تا حدی فرهنگ یهودستیزی بود که به هولوکاست انجامید. اما یکی از موارد مشمئزکننده، مارتین ساسه، اسقف کلیسای انجیلی تورینگن[۹۱] در سال ۱۹۳۸ است. او از کشتارها و نابودی جمعی کنیسه‌ها و مشاغل یهودیان انتقاد کرد و حتی آن را به صراحت به خود لوتر گره زد. تنها چند روز پس از آغاز کشتار سازمان یافته یهودیان، او جزوه ای توزیع کرد و در آن توضیح داد که نازی ها در یهودی ستیزی خشونت آمیز خود به عنوان مسیحی عمل می کنند و این دقیقاً همان چیزی است که لوتر می خواست.[۹۲]

بخش سوم: یهودی ستیزی اولیه رهبران فلسطینی

هدف اصلی تحریر این نوشتار توضیح و شرح کوتاهی از پیش زمینه‌هایی است که به موجب آن نفرت از یهودیان در طول تاریخ شکل گرفته و موجبات اذیت و آزار آنها را فراهم آورده است. در بخش اول نوشتار این پیش زمینه‌ها از آغاز تا قرن ۱۹ توضیح داده شد. در این بخش ادامه همان پیش زمینه‌ها از پایان جنگ جهانی اول تا سالهای اولین بعد از جنگ جهانی دوم توضیح داده خواهد شد.

با آغاز مراحل فروپاشی و زوال امپراتوری عثمانی در اوایل قرن بیستم، تنش‌ها و نارضایتی‌ها در منطقه فلسطین به شدت افزایش یافت. مسلمانان این منطقه، به ویژه پس از آغاز قیمومت بریتانیا بر فلسطین، یهودی‌ستیزی را به عنوان یکی از مسائل محوری خود در سیاست‌های داخلی و منطقه‌ای قرار دادند. یکی از مهم‌ترین رهبران فلسطینی در این دوران، الحاج امین الحسینی، فرزند خاندان حسینی از اشراف عرب بیت‌المقدس بود که به عنوان یک شخصیت پیشرو در مقابله با صهیونیسم و بریتانیا ظاهر شد. الحسینی تحصیلات خود را در مدارس دینی غزه و سپس در دارالدعوه و الارشاد قاهره که تحت نظر محمد رشید رضا، متکلم سلفی معروف بود، به پایان رساند. او از همان اوایل دوران پس از جنگ جهانی اول که با قیمومت بریتانیا بر فلسطین همراه بود، به شدت به مخالفت با یهودیان و نیز سلطه بریتانیا برخاست و در سال‌های بعد به یکی از چهره‌های اصلی جنبش مقاومت عرب‌ها علیه صهیونیسم تبدیل شد. پدرش، مفتی محمد طاهر الحسینی، یکی از نخستین مخالفان سرسخت صهیونیسم بود و تلاش‌های او در سال ۱۸۹۷ موجب شد تا نماینده قسطنطنیه فروش اراضی به یهودیان را متوقف کند. امین الحسینی در اوایل جوانی به مبارزات علیه صهیونیسم پیوست و در حدود ۲۰ سالگی شروع به سازماندهی گروه‌های کوچک از فداییان (گروه‌های انتحاری) کرد که هدفشان ایجاد ترس و وحشت در میان یهودیان بود. شورش‌های بزرگ اعراب علیه یهودیان در آوریل ۱۹۲۰ در اورشلیم آغاز شد و الحسینی به سازماندهی این شورش‌ها و همچنین

[91] Martin Sasse, the Bishop of the Evangelical Church of Thuringia during Kristallnacht in 1938.

[92] Coren, M. (October 25, 2017). The Reformation at 500: Grappling with Martin Luther’s anti-Semitic legacy. *MacLean’s.*

شورش نبی موسی در همان سال پرداخت. به دلیل نقش برجسته‌اش در تحریک مردم علیه بریتانیا، الحسینی به ده سال زندان محکوم شد، اما بریتانیا برای کاهش تنش‌ها و جلوگیری از شدت گرفتن اعتراضات، او را عفو کرده و به عنوان مفتی اعظم فلسطین منصوب کرد.

با این حال، الحسینی به مبارزات خود برای استقلال فلسطین و مبارزه با مهاجرت یهودیان ادامه داد. او شورش‌هایی را در مناطقی مانند یافا سازماندهی کرد که منجر به قتل تعدادی از یهودیان شد. در سال‌های ۱۹۲۵ و ۱۹۲۶، مهاجرت یهودیان به فلسطین به یکی از دلایل عمده برای بروز طغیان‌ها و درگیری‌های ضد یهودی تبدیل شد و بریتانیا به منظور کنترل تنش‌ها، محدودیت‌هایی برای مهاجرت یهودیان به این منطقه اعمال کرد. پیروزی بزرگ الحسینی در ماه مه ۱۹۳۹ بود که در آن بریتانیا موافقت کرد که مهاجرت یهودیان به فلسطین را محدود کند، تصمیمی که به نوعی یک پیروزی بزرگ برای مبارزات او و نیروهای مخالف صهیونیسم محسوب می‌شد. این تحولات و اقدامات الحسینی نه تنها بر سیاست فلسطین تاثیرگذار بود بلکه تا سال‌ها پس از آن، بنیادهای جنبش‌های مقاومتی همچون فتح و حماس نیز از ایده‌ها و اقدامات او الهام گرفتند.

با ظهور رایش سوم در آلمان و گسترش نفوذ فاشیسم در اروپا، الحاج امین الحسینی به سمت آلمان و ایتالیا تمایل پیدا کرد. این تغییر جهت در حمایت‌های سیاسی و نظامی او با توجه به مخالفت شدیدش با بریتانیا و سیاست‌های قیمومیت بریتانیا بر فلسطین، بیشتر شد. در جریان شورش اعراب علیه بریتانیا در سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۹، که هدف اصلی آن مقابله با سلطه بریتانیا و مهاجرت یهودیان به فلسطین بود، الحسینی به یکی از چهره‌های پیشرو و رادیکال این حرکت تبدیل شد. به دنبال شکست شورش، او در سال ۱۹۳۷ مجبور به فرار از فلسطین شد و ابتدا به لبنان، که تحت قیمومیت فرانسه بود، سپس به عراق پناه برد. اما سرانجام، به دلیل تمایل‌های ضد بریتانیایی و یهودی‌ستیزانه‌اش، به ایتالیا و سپس به آلمان نازی پناه برد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های افکار سیاسی الحسینی در این دوران، همراستایی آنها با ایدئولوژی فاشیستی بود، به ویژه در زمینه یهودی‌ستیزی. او به شدت از سیاست‌های نازی‌ها در مقابله با یهودیان حمایت می‌کرد و همکاری‌هایی نزدیکی با رژیم نازی آلمان داشت. در طول جنگ جهانی دوم، یکی از اقدامات کلیدی الحسینی در حمایت از نازی‌ها، کمک به جذب مسلمانان بوسنیایی برای تشکیل لشکر کوهستانی «وافن اس اس» در بالکان بود. این لشکر، که اغلب اعضای آن مسلمانان بوسنیایی بودند، اولین گروه نظامی غیرآلمانی هوادار نازی‌ها محسوب می‌شد و در حقیقت یکی از مهم‌ترین گروه‌های نظامی تحت فرمان هیتلر بود.

حضور لشکر «وافن اس اس» در یوگسلاوی سابق، که در آن زمان تحت اشغال نازی‌ها قرار داشت، به همراه تشکیل دولت دست‌نشانده نازی‌ها در کرواسی، باعث بروز کشتارهای نژادی و برپایی اردوگاه‌های مرگ شد. این اقدامات به ویژه تحت هدایت «آندره پاولیک»، رهبر دولت جدید کرواسی، که رابطه نزدیکی با موسولینی داشت و سپس همکاری‌های خود را با هیتلر نیز گسترش داد، انجام شد. در این شرایط، الحسینی در همکاری با گروه‌های نظامی نازی در بالکان و یهودی‌ستیزی که نازی‌ها ترویج می‌کردند، نقش قابل توجهی ایفا کرد. اسناد موجود نشان می‌دهند که الحسینی ارتباطات نزدیک و فعالی با نازی‌ها

داشته است و این همکاری‌ها در طول جنگ جهانی دوم به وضوح آشکار است. فعالیت‌های او نه تنها در حمایت از نازی‌ها بلکه در تشویق به اقدامات ضد یهودی در منطقه بالکان و فلسطین، اثرات بلندمدتی بر تاریخ معاصر منطقه داشت. ارتباط او با نازی‌ها به سال ۱۹۳۳ بازمی‌گردد. امین الحسینی تنها دو ماه پس از به دست گرفتن قدرت توسط هیتلر، با کنسول آلمان در شهر مقدس ملاقات کرد. وی در این دیدار ضمن تایید سیاست های یهودی ستیزانه نازی ها، نگرانی های خود را در مورد افزایش مهاجرت یهودیان از آلمان به فلسطین بیان کرد. سپس بعنوان رهبر مسلمانان فلسطینی در ملاقات با آدولف هیتلر، از او حمایت از استقلال اعراب و مخالفت با ایجاد سرزمین ملی یهودی در منطقه را درخواست کرد. این دیدارها با دیگر رهبران نازی مانند هینریش هیملر نیز اتفاق افتاد. در این ملاقات‌ها او کوشید حمایت نازی‌ها برای اقدامات ضد یهودی در سراسر جهان عرب را کسب کند. برای توضیح آنچه در ملاقات او با هیتلر اتفاق افتاد شرحی از آن گفتگوها در زیر آورده می شود.[۹۳]

مفتی اعظم با تشکر از پیشوا به خاطر افتخار بزرگی که با پذیرایی از او ترتیب داده شده بود، شروع کرد. او در ابتدا از فرصت استفاده کرده و از هیتلر بعنوان به پیشوای رایش آلمان بزرگ، که مورد تحسین جهان عرب بود، تشکر و قدردانی خود را از همراهی که هیتلر نسبت به آرمان عربی و به ویژه فلسطین نشان داد و به وضوح بیان داشته بود، ابراز داشت. در آنزمان کشورهای عربی متقاعد شده بودند که آلمان در جنگ پیروز خواهد شد و پس از آن آرمان عربی به پیشرفت سریعی دست پیدا خواهد کرد. اعراب دوستان طبیعی آلمان بودند، زیرا آنها در سه مورد بایکدیگر اشتراک نظر داشتند. «دشمنی با انگلیسی ها، یهودیان و کمونیست ها». بنابراین آنها با تمام وجود مایل به همکاری با آلمان و مشارکت در جنگ بودند. این همکاری ها شامل تحریک انقلاب و تشکیل یک لژیون عربی برای همکاری با آلمانی‌ها بود.

بنظر مفتی، اعراب هم به دلایل جغرافیایی و هم به دلیل رنجی که توسط انگلیسی‌ها و یهودیان بر آنها تحمیل شده است، می توانستند برای آلمان متحدی قدرتمند باشند. علاوه بر این، آنها روابط نزدیکی با همه ملل مسلمان داشتند که این امر می‌توانست در جهت نفع آرمان مشترک مورد استفاده قرار گیرد. تشکیل لژیون عرب کار آسان بود. درخواست مفتی از کشورهای عربی و زندانیان با ملیت عرب، الجزایر، تونسی و مراکشی در آلمان، تعداد زیادی از داوطلبان مشتاق مبارزه با دشمنان مشترک را آسان می‌ساخت. در آنزمان جهان عرب به پیروزی آلمان متقاعد شده بود، نه تنها به این دلیل که رایش دارای ارتش قدرتمند، سربازان شجاع و آماده جان فشانی در راه پیشوا، بلکه به این دلیل توضیح داده می‌شد که خداوند پیروزی آنها را به هدفی عادلانه اعطا می‌کرد.

---

[93] Document on German Foreign Policy 1918-1945. United State: Government Printing Office. Washington, 1954, 871-888.

در این مبارزه اعراب برای استقلال و وحدت فلسطین، سوریه و عراق تلاش می کردند. آنها به پیشوا اعتماد کامل دارند و به دنبال مرهم زخم های خود بودند که توسط دشمنان آلمان بر آنها وارد شده بود. پس هیتلر تنها امید مفتی الحسینی و متحدان عرب او بود.

سخنان الحسینی مفتی اعظم:

در این دیدار، الحسینی به نامه ای که از آلمان دریافت کرده بود اشاره کرد که در آن آمده بود که آلمان هیچ سرزمین عربی را در اختیار نداشته است و آرزوهای استقلال و آزادی اعراب را کاملا درک کرده و آنرا به رسمیت می شناسد، و البته از نابودی سرزمین آینده یهودیان نیز حمایت می کند. نظر الحسینی براین بود که یک اعلامیه عمومی از سوی هیتلر برای تأثیرات تبلیغاتی آن برای مردم عرب بسیار مفید خواهد بود، زیرا نه تنها اعراب را از رخوت بیدار می‌کرد، جسارت تازه‌ای نیز به آنها می‌داد. علاوه براین، تلاش مفتی را برای سازماندهی مخفیانه اعراب در برابر حمله به دشمنان مشترک را نیز آسان می‌کرد. درعین حال، او این اطمینان را به هیتلر داد که اعراب با دستورات پیشوا هماهنگ هستند.

در رابطه با حوادث عراق، مفتی مشاهده کرد که اعراب آن کشور قطعاً به هیچ وجه توسط آلمان برای حمله به انگلستان تحریک نشده‌اند، بلکه اقدامات آنها صرفاً در واکنش به حمله مستقیم انگلیسی ها براساس غرور ملی و افتخارات خود می‌باشد. در مورد ترک ها نیز او معتقد بود که آنها از استقرار یک کشور عربی در سرزمین‌های همسایه استقبال می کنند، زیرا آنها دولت های عربی ضعیف تر را به کشورهای اروپایی قوی در کشورهای همسایه ترجیح می‌دهند. ترک‌ها خود یک ملت ۷ میلیونی هستند، در نتیجه از شکل گیری کشوری با جمعیت حدود ۲ ملیون عرب ساکن سوریه، ماوراء اردن، عراق و فلسطین هیچ ترسی ندارند. فرانسوی‌ها نیز مخالفتی با طرح اتحاد نخواهد داشت، زیرا در اوایل سال ۱۹۳۶ استقلال سوریه را پذیرفته بودند. علاوه براین، آنها از اوایل سال ۱۹۳۳ موافقت خود را با اتحاد عراق و سوریه به رهبری ملک فیصل اعلام کرده بودند.

در این شرایط او بار دیگر درخواست خود از هیتلر را مورد تاکید قرار داد. می‌خواست هیتلر اعلامیه‌ای را نسبت به این درخواست‌ها صادر کند تا اعراب امید خود را که امری بسیار مهم در زندگی ملت‌ها است، را از دست ندهند. با چنین امیدی در دل اعراب، همانطور که مفتی بیان داشت، آنها مایل بودند صبر کنند و برای تحقق فوری آرزوهای خود اصراری نداشتند.

پاسخ هیتلر:

هیتلر پاسخ داد که نگرش اساسی آلمان در مورد این موضوعات، همانطور که خود مفتی قبلاً گفته بود، روشن است. آلمان طرفدار جنگ سازش ناپذیر علیه یهودیان است. این امر به طور طبیعی شامل مخالفتی فعال با تشکیل خانه ملی یهودیان در فلسطین بود. هیتلر همچنین معتقد بود که این ادعا که یهودیان پیشگامان اقتصادی در فلسطین هستند دروغی بیش نیست. اینگونه کارها در آنجا فقط توسط اعراب انجام می‌شود و نه یهودیان. آلمان تصمیم گرفته است درابتدا مشکل یهودیان در اروپا را حل کند و در زمان مناسب آنرا به کشورهای غیر اروپایی نیز بکشاند. بنابراین، این سیاست یهودی ستیزی گام به گام و تدریجی است.

آلمان در حال حاضر درگیر مبارزه مرگ و زندگی با دو کشوری است که قدرت یهودیان در آنجا استقرار دارد: بریتانیای کبیر و روسیه شوروی. البته هرچند که از لحاظ نظری میان نظام سرمایه داری انگلستان و کمونیسم روسیه شوروی تفاوت‌های شایانی وجود داشت. اما در واقع، یهودیان هر دو کشور هدف مشترکی را دنبال می کردند. بنابراین، مبارزه با آنان سرنوشت ساز بود. در سطح سیاسی و ایدئولوژیک نیز نبردی بین سوسیالیسم ملی آلمان و یهودیان در جریان بود. ناگفته نماند که آلمان به اعراب درگیر در همان مبارزه کمک‌های مثبت و عملی ارائه خواهد کرد، زیرا وعده‌های افلاطونی در جنگ برای بقا یا ویرانی که در آن یهودیان می توانستند تمام قدرت انگلستان را برای اهداف خود بسیج کنند، بی فایده بود.

با این حال، مفتی نمی‌توانست بخوبی درک کند که نتیجه مبارزاتی که در حال حاضر در جریان است، سرنوشت جهان عرب را نیز رقم خواهد زد. بنابراین پیشور مجبور بود به شکل منطقی و در درجه اول به عنوان یک سرباز، به عنوان رهبر ارتش آلمان و متحدانش، با خونسردی و عمدی فکر کرده و صحبت کند. بنظر او، همه چیز برای کمک به این نبرد بزرگ برای آرمان مشترک، و در نتیجه برای اعراب، می‌بایست انجام شود. با این حال، هر چیزی که ممکن است به تضعیف وضعیت نظامی کمک کند، باید کنار گذاشته شود، مهم نیست که چقدر این حرکت ممکن است مناسب بنظر نرسد.

آلمان درگیر نبردهای بزرگی بود تا دروازه شمال قفقاز را باز کند. مشکلات عمدتاً مربوط به حفظ ذخایری بود که در نتیجه تخریب راه‌آهن و بزرگراه‌ها و همچنین زمستانی که در راه بود، کار را سخت‌تر می‌ساخت. اگر در چنین شرایط، هیتلر بیانیه‌ای صادر می‌کرد، عناصری در فرانسه که تحت نفوذ دوگل بودند، قدرت جدیدی می یافتند، زیرا آنها این اعلامیه را به عنوان طرحی برای درهم شکستن قدرت استعماری فرانسه تفسیر می‌کردند. آنها از هموطنان خود درخواست می‌کردند که ترجیح دهند با انگلیسی‌ها برای نجات همکاری و تلاش کنند. سپس هیتلر نظر مفتی گفت را به موارد زیر معطوف نمود:

۱. آلمان نبرد خود را برای نابودی کامل امپراتوری یهودی-کمونیستی در اروپا ادامه خواهد داد.

۲. در لحظه ای که تعیین دقیق آن در آنزمان غیرممکن بود، اما به هر حال دور از انتظار هم نبود، ارتش آلمان در جریان این نبردها به منطقه جنوبی قفقاز می‌رسد.

۳. با تخمین این پیروزی‌ها، آلمان به جهان عرب این اطمینان را می داد که زمان رهایی آنها فرا رسیده است. هدف آلمان در این صورت صرفاً نابودی عناصر یهودی ساکن در حوزه عرب تحت حمایت قدرت بریتانیا خواهد بود. در این شرایط است که مفتی معتبرترین سخنگوی جهان عرب خواهد شد. سپس این وظیفه برعهده مفتی قرار می‌گیرد تا عملیات اعراب را که مخفیانه از پیش آماده شده بود، آغاز کند.

هنگامی که آلمان بتواند راه ایران و عراق را از طریق روستوف (در نزدیکی دریای آزوف) باز کند، آغاز پایان امپراتوری جهانی بریتانیا شروع خواهد شد. هیتلر امیدوار است که در سال بعدی این امکان را برای آلمان فراهم کند تا دروازه قفقاز به روی آلمانی‌ها باز شود. در اینصورت به نفع آرمان مشترک آنهاست که صدور اعلامیه در جهت حمایت از اعراب برای چند ماه دیگر به تعویق بیفتد تا برای آلمان مشکلاتی ایجاد نشود تا بتواند از این طریق به اعراب کمک کند. (هیتلر معتقد بود که) پس رسیدن لشکرهای تانک و اسکادران های هوایی آلمان در جنوب قفقاز، درخواست مفتی اعظم می‌تواند به جهان عرب برسد.

مفتی اعظم:

مفتی اعظم پاسخ داد که نظر او این است که همه چیز درست همانطور که پیشوا اشاره کرده است اتفاق خواهد افتاد. او از سخنانی که از رهبر آلمان شنیده بود کاملاً اطمینان و رضایت داشت. با این حال، او پرسید که آیا دست کم مخفیانه نمی‌توان به توافقی با آلمان دست یافت که او به پیشوا اعلام کرده بود؟

هیتلر:

پیشوا پاسخ داد که او همین الان دقیقاً آن اعلام محرمانه را به مفتی اعظم داده است.

مفتی اعظم:

مفتی اعظم از او تشکر کرد و در پایان اظهار داشت که با اطمینان کامل و با تشکر مجدد از علاقه نشان داده شده به آرمان عربی، مرخصی خود را از پیشوا می گیرد.

در ۱۷ فوریه ۱۹۴۵، زمانی که آلمان نازی در آستانه شکست قرار داشت و هیتلر در پناهگاه زیرزمینی خود در برلین مشغول تحلیل شکست‌ها و اشتباهات خود بود، او به شدت از برخی تصمیمات استراتژیک خود انتقاد کرد. یکی از مسائلی که هیتلر آن را به عنوان اشتباهی بزرگ در تاریخ جنگ جهانی دوم دانست، همپیمانی با ایتالیا بود. او اعتقاد داشت که این اتحاد با رژیم فاشیستی ایتالیا باعث محدودیت در سیاست‌های آلمان شده و از رسیدن به اهداف بزرگتری در شمال آفریقا جلوگیری کرده است. به ویژه، هیتلر اظهار داشت که اگر

آلمان به تنهایی عمل می‌کرد، می‌توانست کشورهای مسلمان تحت سلطه فرانسه را آزاد کند، اقدامی که به گفته او می‌توانست تأثیرات عظیمی در مناطق تحت کنترل بریتانیا، از جمله مصر، داشته باشد. او در صحبت‌های خود ادامه داد که در صورت پیروزی، آلمان می‌توانست موجب شورش و قیام در دنیای عرب و مسلمانان می‌شد. به گفته هیتلر، «تمام اسلام از خبر پیروزی‌های ما به لرزه می‌افتاد». او به طور خاص به مصر، عراق و کشورهای خاورمیانه اشاره کرد که تحت کنترل بریتانیا و فرانسه بودند. در نظر هیتلر، آلمان می‌توانست با تحریک این کشورها، انقلاب‌هایی را در این مناطق به راه بیندازد. به باور او، چنین اقداماتی نه تنها در راستای منافع آلمان و تقویت موقعیت آن در جهان بود، بلکه می‌توانست شعله‌های مقاومت در میان مسلمانان را در برابر استعمارگران غربی برانگیزد و موجی از شور و شوق در جهان اسلام ایجاد کند.

این تحلیل نشان‌دهنده نگاهی به سیاست‌های استعماری و مذهبی هیتلر در راستای جلب حمایت مسلمانان در دنیای عرب و حتی استفاده از احساسات ضد استعماری در جهت منافع آلمان نازی بود. او به شدت بر این باور بود که موفقیت آلمان می‌تواند به عنوان الگویی برای تحریک قیام‌های ضد استعماری در مناطق مسلمان‌نشین عمل کند. این دیدگاه به نوعی در قالب رویکردهای نازی‌ها در تلاش برای ایجاد هم‌پیمانی با برخی رهبران مسلمان در دوران جنگ جهانی دوم نیز نمایان شد، از جمله ارتباطات الحسینی مفتی اعظم فلسطین با نازی‌ها، که به تبلیغ و گسترش یهودی‌ستیزی در دنیای عرب و مسلمان کمک کرد. این نظریه‌های هیتلر به شدت بر پایه سیاست‌های جنگی و استعماری او بنا شده بود و نشان می‌دهند که نازی‌ها چگونه از یک سو به دنبال تحکیم موقعیت خود در دنیای اسلام بودند، در حالی که از سوی دیگر، سعی می‌کردند تا جنگ جهانی دوم را نه تنها به عنوان یک جنگ جهانی، بلکه به عنوان یک فرصت برای گسترش نفوذ خود در بین کشورهای مسلمان در نظر بگیرند.

این نقل‌قول‌ها و مطالب نشان می‌دهند که هیتلر تا چه اندازه به همکاری با مسلمانان در راستای اهداف نازی‌ها امیدوار بود، و این امیدواری به ویژه از طریق ارتباطات و حمایت‌های امین الحسینی، مفتی اعظم فلسطین، تحقق می‌یافت. الحسینی یکی از مهم‌ترین چهره‌های سیاسی و مذهبی جهان عرب در آن دوران بود که با نازی‌ها همکاری می‌کرد و تلاش داشت تا از جنبش‌های ضد استعماری در دنیای اسلام حمایت کند. در واقع، به نظر می‌رسید که هیتلر برای تحریک قیام‌های ضد استعماری در خاورمیانه و شمال آفریقا، و همچنین برای جلب حمایت مسلمانان از آلمان نازی، به الحسینی به عنوان یک عامل کلیدی نگاه می‌کرد. در هفته اول ماه مه ۱۹۴۵، زمانی که آلمان به سرعت در حال تسلیم شدن در برابر متفقین بود، حاج امین الحسینی از پناهگاه کوهستانی خود در اتریش فرار کرد و اسناد مهم خود را که از سال ۱۹۴۰ جمع‌آوری کرده بود، پشت سر گذاشت. این اسناد، که حاوی اطلاعات حیاتی و ارتباطات حساس میان الحسینی و نازی‌ها بودند، به دست ارتش ایالات متحده افتاد. پس از پیدا شدن این اسناد، آنها توسط ایالات متحده تجزیه و تحلیل شده و به طور گسترده‌تری بایگانی شدند. در عین حال، این اسناد به طور مخفیانه با دولت اسرائیل نیز به اشتراک گذاشته شد، و به رغم محرمانه بودن در آن زمان، بعداً برای عموم منتشر شدند. این

اسناد اطلاعاتی مهم در مورد همکاری‌های الحسینی با نازی‌ها و نقش او در گسترش ایدئولوژی‌های ضد یهودی و ضد استعماری در خاورمیانه به دست می‌دهند.

حاج امین الحسینی در ۴ جولای ۱۹۷۴ در بیمارستان آمریکایی بیروت لبنان درگذشت. او پس از مرگ در قبرستان کشته‌شدگان انقلاب فلسطین دفن شد، جایی که بسیاری از شخصیت‌های تاریخ فلسطین و جنبش‌های استقلال‌طلبانه دفن شده‌اند. پایان زندگی الحسینی، که درگیر نزاع‌های سیاسی و مذهبی فراوانی بود، نمادی از پیچیدگی روابط سیاسی و ایدئولوژیک در دوران جنگ جهانی دوم و دوران پس از آن است.

برای درک بهتر همکاری‌های امین الحسینی با نازی‌ها، خوب است نگاهی به همفکران و هم‌پیمانان او در جهان عرب و در کشورهای دیگر نیز داشته باشیم. یکی از این همفکران برجسته، مائل بوداک[94] بود که نظریه‌پرداز و یکی از رهبران اصلی حزب اوستاشا، جنبشی قومی و رادیکال در کرواسی، به شمار می‌رفت. حزب اوستاشا با همکاری نازی‌ها، سیاست‌های ضد یهودی و ضد صربی بسیار سختگیرانه‌ای را در کرواسی اجرا کرد. در زمان حکومت او، که از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۵ ادامه داشت، تعداد زیادی از یهودیان، مسیحیان ارتدکس و کولی‌ها به اردوگاه‌های مرگ فرستاده شدند. در حقیقت، در این دوران، رژیم اوستاشا به همراه نازی‌ها یک کارزار گسترده برای نسل‌کشی جمعیت یهودی، کولی‌ها و همچنین اخراج و تغییر مذهب جمعیت صرب در یوگسلاوی به راه انداخت. اقدامات وحشیانه‌ای که در این سال‌ها انجام شد، شامل کشتار گسترده، شکنجه و حملات به اقلیت‌ها بود که تأثیرات مخربی بر جمعیت‌های مختلف در منطقه گذاشت. پس از پایان جنگ جهانی دوم، در ۱۸ ماه می ۱۹۴۵، مائل بوداک دستگیر شد. مقامات بریتانیایی او را به پارتیزان‌های مارشال تیتو تحویل دادند. پس از آن، در ۶ ژوئن همان سال، بوداک در یک دادگاه نظامی در زاگرب محاکمه شد و به جرم جنایات جنگی و نسل‌کشی به دار آویخته شد. در جریان محاکمه، بوداک به شدت بزدلانه رفتار کرد، دائماً گریه می‌کرد و تلاش داشت تا خود را بی‌گناه نشان دهد، در حالی که شواهد زیادی علیه او وجود داشت. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که همکاری میان نازی‌ها و برخی رهبران عرب و اروپایی در دوران جنگ جهانی دوم نه تنها بر پایه دشمنی با یهودیان بود، بلکه به سیاست‌های نسل‌کشی و تحمیل جنگ و خشونت علیه اقلیت‌ها نیز گره خورده بود. همفکری و همکاری‌های این افراد با رژیم نازی در قالب حمایت از یکدیگر و ترویج ایدئولوژی‌های ضد یهودی، به شکل وحشیانه‌ای بر تاریخ آن دوران سایه افکند.

«علی الگیلانی»، نخست‌وزیر سابق پادشاهی عراق، یکی دیگر از شخصیت‌های برجسته‌ای بود که در جریان جنگ جهانی دوم با امان الحسینی همکاری داشت. الگیلانی، که یکی از ملی‌گرایان سرسخت عرب به شمار می‌رفت، معتقد بود که تنها با اتحاد و همکاری با هیتلر می‌تواند نفوذ بریتانیا را در عراق و منطقه خاتمه دهد و استقلال عراق را به دست آورد. این دیدگاه او بیشتر به دلیل خصومت با استعمار بریتانیا و تلاش برای کاهش نفوذ غرب در کشورهای عربی بود. در سال ۱۹۴۱، پس از شکست نیروهای عراقی در جنگ رشید عالی

[94] Mile Budak

که در آن عراق تلاش کرد تا سلطه بریتانیا را به چالش بکشد، علی الگیلانی به ایران فرار کرد. اما بعد از اشغال ایران توسط نیروهای بریتانیا و شوروی در سال ۱۹۴۱، الگیلانی مجبور به ترک این کشور شد و به ایتالیا پناه برد. در ایتالیا، او ارتباطات نزدیکی با مقامات فاشیستی برقرار کرد و به زودی به آلمان نازی رفت.

در برلین، هیتلر از الگیلانی استقبال گرمی کرد و او را به عنوان رهبر دولت عراق در تبعید به رسمیت شناخت. این رابطه نزدیک میان الگیلانی و نازی‌ها، به ویژه همکاری‌های ضد بریتانیایی، در راستای اهداف مشترک در مبارزه با استعمار و تأثیرگذاری در جهان عرب شکل گرفت. اما پس از شکست نازی‌ها و پایان جنگ جهانی دوم، الگیلانی دوباره مجبور به فرار شد و این‌بار به عربستان سعودی پناه برد. در عربستان، او ادامه فعالیت‌های سیاسی و ملی‌گرایانه خود را پی گرفت، اما هرگز به قدرت نرسید و تأثیر زیادی بر تحولات سیاسی عراق نداشت. این روند نشان‌دهنده تلاش‌های برخی از رهبران عرب برای بهره‌برداری از جنگ جهانی دوم و شرایط متلاطم آن برای پیشبرد اهداف ضد استعماری خود و پایان دادن به سلطه غرب در جهان عرب بود. همکاری علی الگیلانی با نازی‌ها و به ویژه با هیتلر، در راستای یک سیاست عمومی ضد بریتانیایی و ملی‌گرایانه شکل گرفت، که البته در نهایت با شکست آلمان و فروپاشی رژیم نازی، بی‌نتیجه ماند.

در پایان جنگ جهانی دوم، حاج امین الحسینی به دلیل همکاری‌هایش با نازی‌ها و نقش آفرینی‌اش در تحریک خشونت‌های ضد یهودی، موفق شد از پیگردهای پس از جنگ فرار کند. او با کمک اخوان المسلمین توانست از جنایات جنگی بگریزد و به مصر پناه برد. در قاهره، جایی که در آن زمان یک جو ضد بریتانیایی حاکم بود، الحسینی مورد استقبال پادشاه فاروق اول قرار گرفت. پس از ورود به مصر، الحسینی به مشارکت در دولت فلسطینی غزه که تحت نظارت مصر بود، پرداخت. این دولت، که در آن زمان با هدف نظارت بر مناطق تحت کنترل فلسطینی‌ها تأسیس شده بود، با تغییرات سیاسی در دهه‌های بعد به رهبری جمال عبدالناصر منحل شد. ناصر، رهبر مصر و مخالف سرسخت استعمار و صهیونیسم، به تغییرات اساسی در سیاست‌های منطقه‌ای پرداخت که شامل حذف دولت‌های کوچک و تأسیس یک دولت متحد عربی بود.

«حسن البنا»، بنیان‌گذار اخوان المسلمین، بعد از ورود الحسینی به مصر، او را به عنوان نماینده رسمی و ناظر شخصی خود در فعالیت‌های اخوان المسلمین در فلسطین منصوب کرد. این اتحاد میان الحسینی و اخوان المسلمین به طور عمده بر پایه یهودی‌ستیزی و مخالفت مشترک با صهیونیسم شکل گرفت. به ویژه، الحسینی در مخالفت با طرح تقسیم فلسطین که توسط سازمان ملل در سال ۱۹۴۷ پیشنهاد شده بود، نقش عمده‌ای داشت. این طرح هدفش تقسیم سرزمین فلسطین به دو کشور مستقل، یکی عربی و دیگری اسرائیلی بود، اما الحسینی از آن حمایت نکرد و به عنوان یکی از سرسخت‌ترین مخالفان این طرح شناخته شد. مخالفت او باعث شد که شرایط برای رسیدن به یک راه‌حل صلح‌آمیز در منطقه دشوارتر شود و زمینه‌ساز تشدید خشونت‌ها در فلسطین گردد. در سال ۱۹۶۸، در دوره‌ای که یاسر عرفات در

حال رهبری سازمان آزادیبخش فلسطین بود، الحسینی به او توصیه کرد که رهبری این سازمان را بر عهده بگیرد و به آزادسازی فلسطین ادامه دهد. این توصیه نشان‌دهنده نفوذ و تأثیر باقی‌مانده‌ی الحسینی در جنبش‌های ملی‌گرای فلسطینی‌ها بود، به ویژه در دوره‌ای که فلسطینی‌ها در حال مبارزه با سلطه اسرائیل و همچنین برای دستیابی به یک کشور مستقل بودند. در مجموع، هم‌پیمانی میان الحسینی و اخوان المسلمین نشان‌دهنده همگرایی میان گروه‌های ضد استعماری و ضد یهودی در جهان عرب و فلسطین بود که تأثیرات آن تا سال‌ها پس از جنگ جهانی دوم در سیاست‌های منطقه‌ای و بحران فلسطین ادامه یافت.

الحاج امین الحسینی، مفتی اعظم بیت‌المقدس، نقش قابل توجهی در تاریخ جنگ جهانی دوم و تحولات خاورمیانه داشته است. او در دوران جنگ جهانی دوم از رهبران برجسته جنبش ملی‌گرایی عرب و مخالف سرسخت مهاجرت یهودیان به فلسطین تحت قیمومیت بریتانیا بود و به همین دلیل روابط نزدیکی با مقام‌های نازی آلمان، از جمله آدولف هیتلر، برقرار کرد. اما آنچه که در مورد نقش الحسینی در هولوکاست مطرح است، پیچیدگی‌های زیادی دارد. خود الحسینی در خاطراتش تأکید کرده که هرگز مستقیماً در برنامه‌ریزی یا اجرای هولوکاست مشارکت نداشته است، اما در عین حال رفتار او در آن دوران، به ویژه مخالفت با مهاجرت یهودیان به فلسطین و تلاش برای جلب حمایت آلمان نازی، باعث شد که به طور غیرمستقیم در حمایت از سیاست‌های نازی‌ها نسبت به یهودیان دخالت کند.

در کنگره جهانی صهیونیستی ۲۰۱۵، بیانیه بنیامین نتانیاهو درباره این که الحسینی به هیتلر پیشنهاد کشتن یهودیان به جای اخراج آنها را داده است، باعث جنجال و واکنش‌های فراوانی شد. این ادعا، که نیت نتانیاهو به طور غیرمستقیم مقصر اصلی هولوکاست را به الحسینی نسبت دهد، مورد انتقاد بسیاری از تاریخ‌نگاران و تحلیلگران قرار گرفت. در واقع، این دیدگاه نه تنها تلاش دارد تا از مسئولیت هیتلر در هولوکاست بکاهد، بلکه به نوعی می‌خواهد نقش رژیم نازی در کشتار جمعی یهودیان را تحت‌الشعاع قرار دهد. البته باید به این نکته هم اشاره کرد که حساسیت‌ها در این زمینه همیشه از ابعاد مختلف سیاسی و تاریخی متاثر است. مثلا در فلسطین و کشورهای عربی، غالباً به تأثیرگذاری کشورهای غربی و به ویژه بریتانیا در شکل‌گیری بحران فلسطین و همچنین ارتباطات میان یهودیان و نازی‌ها در آن دوران نگاه متفاوتی وجود دارد.

درست است که حاج امین الحسینی، مفتی اعظم بیت‌المقدس، نقش قابل توجهی در تاریخ جنگ جهانی دوم و تحولات خاورمیانه داشته است. او در دوران جنگ جهانی دوم از رهبران برجسته جنبش ملی‌گرایی عرب و مخالف سرسخت مهاجرت یهودیان به فلسطین تحت قیمومیت بریتانیا بود و به همین دلیل روابط نزدیکی با مقام‌های نازی آلمان، از جمله آدولف هیتلر، برقرار کرد. اما آنچه که در مورد نقش الحسینی در هولوکاست مطرح است، پیچیدگی‌های زیادی دارد. خود الحسینی در خاطراتش تأکید کرده که هرگز مستقیماً در برنامه‌ریزی یا اجرای هولوکاست مشارکت نداشته است، اما در عین حال رفتار او در آن دوران، به ویژه مخالفت با مهاجرت یهودیان به فلسطین و تلاش برای جلب حمایت آلمان نازی، باعث شد که به طور غیرمستقیم در حمایت از سیاست‌های نازی‌ها نسبت به یهودیان دخالت کند. در کنگره

جهانی صهیونیستی ۲۰۱۵، بیانیه بنیامین نتانیاهو درباره این که الحسینی به هیتلر پیشنهاد کشتن یهودیان به جای اخراج آنها را داده است، باعث جنجال و واکنش‌های فراوانی شد. این ادعا، که نیت نتانیاهو به طور غیرمستقیم مقصر اصلی هولوکاست را به الحسینی نسبت دهد، مورد انتقاد بسیاری از تاریخ‌نگاران و تحلیلگران قرار گرفت. در واقع، این دیدگاه نه تنها تلاش دارد تا از مسئولیت هیتلر در هولوکاست بکاهد، بلکه به نوعی می‌خواهد نقش رژیم نازی در کشتار جمعی یهودیان را تحت‌الشعاع قرار دهد. البته باید به این نکته هم اشاره کرد که حساسیت‌ها در این زمینه همیشه از ابعاد مختلف سیاسی و تاریخی متاثر است. مثلا در فلسطین و کشورهای عربی، غالباً به تأثیرگذاری کشورهای غربی و به ویژه بریتانیا در شکل‌گیری بحران فلسطین و همچنین ارتباطات میان یهودیان و نازی‌ها در آن دوران نگاه متفاوتی وجود دارد.

در اینجا، برای روشن‌تر کردن موضوع، مهم است که به مواضع جنبش فتح و شخص محمود عباس در رابطه با موضوع هولوکاست و یهودیان اشاره کنیم، چون این مواضع با واکنش‌های مختلفی از سوی دانشگاهیان فلسطینی و بین‌المللی روبه‌رو شده‌اند.

محمود عباس، رئیس تشکیلات خودگردان فلسطین و از اعضای برجسته جنبش فتح، در سپتامبر ۲۰۲۳ در یک سخنرانی در مورد هولوکاست گفته بود که کشتار یهودیان در اروپا توسط هیتلر بیشتر به دلایل اجتماعی و اقتصادی صورت گرفته است، نه به دلیل مذهب یهودیان. او ادعا کرد که یهودیان به خاطر «کارکردهای اجتماعی» خود و شیوه‌های اقتصادی، مانند وام‌دهی غارتگرانه، مورد آزار و اذیت قرار گرفته‌اند و این مسئله ارتباطی به مذهب آنها نداشته است.

این سخنان عباس باعث جنجال و واکنش‌های تندی شد. تعدادی از دانشگاهیان فلسطینی که عمدتاً در کشورهای غربی مانند آمریکا و اروپا زندگی می‌کنند، در نامه‌ای سرگشاده این اظهارات را محکوم کردند و آن را «از نظر اخلاقی و سیاسی مذموم» دانستند. آنها در این نامه تأکید کردند که هرگونه تلاش برای توجیه یهودی‌ستیزی و تحریف تاریخ هولوکاست، به ویژه با توضیحات اقتصادی یا اجتماعی، قابل پذیرش نیست. در این نامه آمده است که هیچ‌گاه نباید جنایات نازی‌ها علیه بشریت و به ویژه هولوکاست را نادیده گرفت یا تغییر داد. این واکنش‌ها در واقع نشان‌دهنده نگرانی از سو استفاده سیاسی از تاریخ و تحریف آن هستند. در دیدگاه این دانشگاهیان، اظهارات عباس نه تنها حقیقت تاریخی را تحریف می‌کند بلکه باعث ایجاد شکاف بیشتر در روابط میان فلسطینیان و یهودیان می‌شود و ممکن است به نوعی موجبات تشویش و تشدید تنش‌های موجود را فراهم کند. آنها همچنین تأکید کردند که چنین اظهاراتی نه‌تنها به جامعه فلسطینی ضرر می‌زند بلکه به اعتبار جنبش فتح و رهبران فلسطینی آسیب می‌زند. در واقع، این موضوع نشان‌دهنده خطری است که گاهی اوقات در سیاست‌های معاصر به وجود می‌آید: استفاده از مسائل تاریخی به شیوه‌ای که با منافع سیاسی و ایدئولوژیک همسو باشد، بدون در نظر گرفتن تبعات اخلاقی و انسانی آن. هرچند که در میان برخی از جریان‌های سیاسی و اجتماعی فلسطینی، تحلیل‌ها و نگرش‌های مختلفی وجود دارد، اما مواضع

مشابه با آنچه محمود عباس بیان کرده، معمولاً با انتقادهای شدید مواجه می‌شود، زیرا هولوکاست به عنوان یک جنایت فاجعه‌بار تاریخی شناخته می‌شود و هیچ‌گونه تحریفی در خصوص آن قابل قبول نیست. در نهایت، این مسئله از آنجا که به حساس‌ترین و پیچیده‌ترین جنبه‌های تاریخ و سیاست بین‌المللی مربوط است، همچنان می‌تواند به موضوعی داغ و بحث‌برانگیز تبدیل شود، به‌ویژه در شرایطی که روابط میان فلسطینیان و اسرائیلی‌ها همچنان تنش‌آمیز است.

در این زمینه، مسئله‌ای که به شدت مورد اختلاف واقع شده، مواضع جنبش فتح و مقامات فلسطینی نسبت به تاریخ هولوکاست و اظهارات محمود عباس است. حزب فتح، که یک حزب ملی‌گرای سکولار است و رهبری تشکیلات خودگردان فلسطین را بر عهده دارد، همواره در سیاست‌های خود سعی کرده است که هویت ملی فلسطینی‌ها را تقویت کرده و در عین حال از مواضع ضد اشغالگری اسرائیل دفاع کند. به همین دلیل، جنبش فتح و مقامات آن معمولاً به شدت در برابر هرگونه اظهاراتی که به نحوی منافع و مبارزات فلسطینی‌ها را تهدید کند، واکنش نشان می‌دهند. بیانیه‌ای که در سپتامبر ۲۰۲۳ توسط دانشگاهیان فلسطینی منتشر شد، که عمدتاً در غرب زندگی می‌کنند، به‌طور مستقیم اظهارات محمود عباس در مورد هولوکاست را مورد انتقاد قرار داد. این بیانیه از دیدگاه این دانشگاهیان تحریف تاریخ و توجیه یهودی‌ستیزی و جنایات نازی‌ها محسوب می‌شود. آن‌ها این اقدام را نه‌تنها از نظر اخلاقی نادرست، بلکه به‌طور سیاسی نیز «مضر» دانستند، چرا که به نظرشان می‌توانست به نوعی به قدرت گرفتن روایت‌های نادرست از تاریخ و در نهایت به تشدید نفرت‌پراکنی میان فلسطینی‌ها و یهودیان دامن بزند.

اما در پاسخ به این اعتراضات، مقامات فتح به شدت از محمود عباس دفاع کردند. آن‌ها بیانیه منتشر شده از سوی دانشگاهیان فلسطینی را به شدت مورد انتقاد قرار دادند و آن را به نوعی مطابقت با روایت صهیونیستی دانستند. به عبارت دیگر، فتح و مقامات فلسطینی به‌ویژه عباس، معتقد بودند که این نوع انتقادات به نوعی به اسرائیل و دشمنان مردم فلسطین اعتبار می‌دهد و در راستای منافع فلسطینی‌ها نیست. آنها همچنین این بیانیه را «سخنان اشغالگران» و «بسیار خطرناک» خواندند، و در واقع از نظر آنها، دانشگاهیان فلسطینی که این نامه را امضا کرده‌اند، به نوعی تحت تأثیر تبلیغات اسرائیلی‌ها قرار گرفته‌اند. محمود عباس خود نیز همچنان در موضع‌گیری‌هایش به عنوان یک «قهرمان فلسطینی» شناخته می‌شود و اظهاراتش در خصوص هولوکاست را در چارچوب نقد سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی یهودیان در اروپا و نه به عنوان حمله به هویت یهودی تعبیر می‌کند. او تأکید می‌کند که این‌گونه سخنان نباید به گونه‌ای تعبیر شوند که باعث تضعیف مبارزات ملی فلسطینی‌ها شوند.

در اینجا، تنش‌های داخلی میان نخبگان فلسطینی و انتقادات از عباس و مواضع وی، به وضوح نمایان است. مقامات فتح به این باورند که تاریخ فلسطین و مبارزات آن نباید تحت‌الشعاع روایت‌های تاریخی و سیاسی نادرستی قرار گیرد که می‌تواند در سطح جهانی علیه ملت فلسطین به کار گرفته شود. این در حالی است که دانشگاهیان فلسطینی که علیه

اظهارات عباس موضع گرفته‌اند، تأکید دارند که شفاف‌سازی و پایبندی به حقیقت تاریخی در برابر هولوکاست، برای حفظ اعتبار جنبش فلسطینی و حفظ اصول انسانی و اخلاقی ضروری است. به طور کلی، این اختلافات نشان‌دهنده چالش‌های جدی در درک و تفسیر تاریخ در دنیای معاصر است. در حالی که برخی از رهبران فلسطینی به‌ویژه عباس، بر منافع ملی و مبارزاتی خود تأکید دارند، برخی دیگر از نخبگان فلسطینی و فعالان بین‌المللی معتقدند که تاریخ باید به‌طور دقیق و بی‌طرفانه روایت شود و تحریف آن می‌تواند پیامدهای منفی جدی برای مردم فلسطین به همراه داشته باشد.

فصل هفتم:

آرمان فلسطین: کلافی سر درگم و متناقض

طرح موضوع

شاید در طول عمر یک انسان معمولی که در خاورمیانه زندگی می‌کند هیچ شعار سیاسی مربوط به روابط خارجی به اندازه چیزی به نام «آرمان فلسطین» بر ابعاد زندگی او تاثیرگذار نبوده است. رسانه‌های رسمی و غیر رسمی شامل فضای مجازی، بحث‌های آکادمیک، گفتگوهای گروهی و مناظره‌ها، و اعتقادات برخی از مردم همواره با این شعار پیوند داشته است. این روزها، و به دنبال حملات تروریستی گروه حماس به کشور اسرائیل که به کشته شدن بیش از ۱۴۰۰ نفر از مردم غیر نظامی شده و با گروگانگیری نیز همراه بود، و حملات متقابل ارتش اسرائیل به نوار غزه که آن هم به کشته شدن شمار زیادی از مردم غیر نظامی همراه بوده است، بر دیگر شعار سیاسی «آرمان فلسطین» را به مرکز توجهات کشانده است. به درستی آرمان فلسطین چیست؟ اتفاقا از فردی فلسطینی که دکتری علوم دارد پرسیدم منظور شما از این آرمان چیست. آیا می شود آنرا برایم توضیح دهید؟ پاسخ او منفی بود. با همه شور و اشتیاقی که نسبت به سرزمین آبا و اجدادی خود داشته، و بعنوان امری طبیعی خود را مدافع حقوق فلسطینی‌ها قلمداد می‌کرد، اما نمی‌دانست شعار سیاسی که به آرمان فلسطین موسوم است، چیست و اجزای تشکیل دهنده آن کدام است. البته این موضوع جای تعجبی هم ندارد زیرا صدها هزار نفر مردمی هم که در فضای عمومی از فلسطین و آرمان آن دفاع می‌کنند، توضیح روشنی برای آن ندارند. این نوشتار توضیحی در باره آرمان فلسطین فراهم می‌آورد تا شاید پاره‌ای از سر درگمی‌ها برای هموطنان از میان برداشته شود.

مسئله آرمان فلسطین و ویژگی‌های آن، به‌ویژه در زمینه تحولات سیاسی و اجتماعی معاصر، یکی از پیچیده‌ترین و جدی‌ترین موضوعات در تاریخ معاصر است. در اینجا، پرسش شما که آیا آرمان فلسطین به معنای یک آرمان انسانی با ابعاد اخلاقی و جهانی است یا اینکه صرفاً به ابزاری برای سیاست‌ورزی تبدیل شده است، به بحثی اساسی در مورد طبیعت و تحولات جنبش فلسطینی می‌پردازد. این پرسش نه تنها جنبه فلسفی دارد بلکه به دقت درک و تحلیل تاریخ، سیاست و اخلاق را می‌طلبد.

آرمان یا شعاری سیاسی؟

پاسخ به این سوال که آیا آرمان فلسطین به معنای یک آرمان انسانی با ابعاد اخلاقی و جهانی است یا اینکه صرفاً به یک شعار سیاسی تبدیل شده، نیازمند درک دقیق از ویژگی‌های این «آرمان» و ابعاد تحولات آن در طول تاریخ است.

آرمان فلسطین، به‌طور ابتدایی، در معنای واقعی‌اش یک آرمان ملی و انسانی است که پیرامون آرزویی دیرپا برای آزادی، استقلال، و عدالت برای مردم فلسطین شکل گرفته است. در این چارچوب، آرمان فلسطین یک هدف انسانی است که براساس حقوق بشر و اصول جهانی مانند برابری، احترام به تفاوت‌ها، و آزادی‌های فردی و جمعی تعریف می‌شود. این آرمان به معنای تحقق یک جامعه عادلانه است که در آن مردم فلسطین حق دارند سرنوشت خود را در دست بگیرند، بدون اینکه تحت اشغال یا تبعیض قرار گیرند. در این نگاه، آرمان

فلسطین به عنوان یک هدف عالی انسانی مطرح می‌شود که به احترام به ارزش‌های جهانی و شمولیت فرهنگی می‌پردازد. اما این آرمان در طول زمان به‌ویژه در دوران‌های مختلف تحولات سیاسی، به شعارهایی تبدیل شده است که گاهی بیشتر بر اساس نیازهای استراتژیک و تاکتیکی سیاسی تغییر می‌کنند. این شعارها که به‌طور موقت برای پیگیری اهداف خاص در زمینه‌های داخلی و خارجی طراحی شده‌اند، ممکن است از ابعاد انسانی فاصله بگیرند و به ابزاری برای چانه‌زنی‌های سیاسی تبدیل شوند. در این صورت، شعارهای سیاسی اغلب متأثر از شرایط خاص و تغییرات میدان نبرد سیاسی می‌شوند و می‌توانند به ایدئولوژی‌هایی محدود و یک‌جانبه تبدیل شوند که به جمود فکری و ناتوانی در تطبیق با واقعیت‌های جدید منجر می‌شود.

تفاوت آرمان و شعار سیاسی

اگر به تاریخ جنبش فلسطینی بنگریم، به‌ویژه پس از تأسیس سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) در دهه ۱۹۶۰ و پس از آن تشکیل گروه‌های مختلف مانند حماس و جبهه‌های دیگر، مشاهده می‌کنیم که آرمان فلسطین گاه به ابزار سیاسی خاصی تبدیل شده است. این ابزاری بودن ممکن است در بعضی مواقع به صورت تاکتیکی و برای پیشبرد اهداف کوتاه‌مدت و فشارهای سیاسی استفاده شود، اما این ویژگی به معنای حذف ابعاد انسانی و اخلاقی آن نیست. به عبارت دیگر، آرمان فلسطین در برخی از دوره‌ها، به‌ویژه در زمان‌هایی که نیاز به بسیج مردمی و حمایت‌های بین‌المللی بود، ممکن است به شعارهایی تبدیل شود که بیشتر جنبه سیاسی و استراتژیک دارند تا اینکه آرمانی انسانی باشد. همچنین، در نظر گرفتن آرمان فلسطین از زاویه ابزاری ممکن است به‌ویژه در دورانی که جنبش‌های مختلف فلسطینی با هم رقابت می‌کنند یا در شرایط بحران و جنگ قرار دارند، به ظهور یک ایدئولوژی منجر شود که در آن انعطاف‌پذیری کمتری در مواجهه با تحولات جدید دیده می‌شود. این تحول به‌طور خاص در برخی گروه‌های فلسطینی نظیر حماس مشهود است، که در کنار تأکید بر اهداف انسانی و آزادی‌خواهانه، به‌طور مشخص از اصول ایدئولوژیک و سیاسی خود دست نمی‌کشند.

برای روشن‌تر شدن تفاوت‌های موجود میان آرمان و شعار سیاسی، می‌توان این نکته را در نظر گرفت که آرمان‌ها اصولاً به‌عنوان اصولی فراگیر و اخلاقی تعریف می‌شوند که مبنای کلی برای سعادت و رفاه انسانی هستند. آرمان فلسطین به‌عنوان یک آرمان انسانی، باید بر اساس ارزش‌هایی چون عدالت، آزادی، برابری، احترام به حقوق بشر و تفاوت‌های فرهنگی شکل بگیرد. این آرمان به معنای استقرار جامعه‌ای است که در آن همه افراد فارغ از قومیت، مذهب یا ملیت، از حقوق برابر برخوردار باشند.

اما شعارهای سیاسی در اغلب مواقع به‌طور موقت و برای پاسخ به شرایط خاص به‌وجود می‌آیند و به راحتی می‌توانند تغییر کنند یا در صورت لزوم به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به هدف خاصی در نظر گرفته شوند. به عبارت دیگر، شعارها کمتر به جنبه‌های انسانی و اخلاقی توجه دارند و بیشتر بر اهداف سیاسی و تاکتیکی متمرکز هستند. به همین دلیل، شعارهای سیاسی که ممکن است در طول زمان متحول شوند، می‌توانند به‌طور سریع

به ایدئولوژی‌هایی منجر شوند که بیشتر بر جمود فکری و دیدگاه‌های تک‌بعدی تأکید دارند تا بر پیچیدگی‌های انسانی و فرهنگی قرار گیرند.

بنابراین، برای فهم دقیق‌تر آرمان فلسطین و درک آن به‌عنوان یک هدف جهانشمول و انسانی، ضروری است که آن را از تحولات سیاسی و شرایط خاص جدا کرده و آن را به‌عنوان یک حرکت در جهت تحقق آزادی، عدالت، و احترام به حقوق انسان‌ها ببینیم، نه به‌عنوان صرفاً یک ابزار برای رسیدن به اهداف سیاسی محدود.

ملی‌گرایی فلسطینی در چارچوب پان‌عربیسم

از اوایل قرن بیستم و در دوران قیمومت بریتانیا بر فلسطین، ملی‌گرایی فلسطینی به‌طور خاص به شکل یک جنبش مستقل سیاسی ظهور نکرد. در عوض، فلسطین بخشی از جنبش ملی‌گرای عربی بود که پیروان آن بر این باور بودند که تمامی ملت‌های عرب، به‌ویژه در خاورمیانه، دارای پیوندهای مشترک زبانی، مذهبی و تاریخی هستند و باید به‌طور متحد در یک ساختار سیاسی واحد قرار گیرند. این دیدگاه به‌ویژه در دوران نخستین تلاش‌های ضد استعماری در کشورهای عربی تأثیرگذار بود. در این چارچوب، «الحاج طاهر الحسینی» و سپس پسرش، الحاج امین الحسینی، به‌عنوان دو شخصیت کلیدی در تاریخ ملی‌گرایی فلسطینی شناخته می‌شوند. آنها نه‌فقط علیه قیمومت بریتانیا مبارزه می‌کردند بلکه تلاش داشتند تا جنبش ملی فلسطین را در چارچوب آرمان بزرگ‌تر اتحاد کشورهای عربی قرار دهند. این دیدگاه پان‌عربیسم، که در آن زمان بسیار پرطرفدار بود، بر این فرض استوار بود که فلسطین جزئی از جهان عرب است و مسئله فلسطین را نمی‌توان جدا از مسائل کلی‌تر این جهان در نظر گرفت.

یکی از مفروضات اساسی پان‌عربیسم در آن زمان این بود که یهودیت به‌طور خاص تهدیدی برای هویت عربی و فرهنگی محسوب می‌شود. در این نگاه، نه‌فقط اشغال فلسطین توسط یهودیان، بلکه ظهور یک دولت یهودی مستقل در قلب دنیای عرب به‌عنوان تهدیدی برای همبستگی و وحدت ملی عربی تلقی می‌شد. از این رو، ملی‌گرایان عرب به‌ویژه در فلسطین، نمی‌توانستند مسئله فلسطین را به‌عنوان یک آرمان ملی مستقل و جدا از اهداف بزرگ‌تر اتحاد عربی ببینند.این تفکر تا حدی توضیح می‌دهد که چرا مبارزات اولیه فلسطینی‌ها به‌طور مستقیم تحت تأثیر ایدئولوژی پان‌عربیسم قرار داشت. برای مثال، حاج امین الحسینی که در آن زمان مفتی اعظم بیت‌المقدس بود، نه‌فقط علیه سیاست‌های بریتانیا در فلسطین مبارزه می‌کرد، بلکه در تلاش بود تا عرب‌های فلسطینی را به جنبش بزرگ‌تر ضد استعماری و پان‌عربیسم بپیوندانند. در نتیجه، در آن دوران، ملی‌گرایی فلسطینی بیشتر در چارچوب آرمان‌های بزرگ‌تر جهان عرب تعریف می‌شد تا اینکه به‌طور مستقل به‌عنوان یک حرکت سیاسی برای استقلال فلسطینی‌ها شناخته شود.

این تفکر پان‌عربیسم در جریان جنگ ۱۹۴۸ نیز خود را به‌خوبی نشان داد. در آن زمان، کشورهای عربی به‌رغم داشتن اختلافات داخلی، به‌طور جمعی علیه اسرائیل وارد جنگ

شدند. هدف اصلی این جنگ، نه‌فقط دفاع از فلسطین، بلکه مبارزه با تأسیس دولت یهودی در دل دنیای عرب بود. به عبارت دیگر، این نبرد بیشتر یک نبرد پان‌عربی و ضد یهودی بود تا یک نبرد ملی‌گرایانه فلسطینی. کشورهای عربی در آن جنگ به‌طور متحد وارد عمل شدند، اما در عین حال هیچ‌گونه برنامه و نقشه راهی برای تأسیس یک دولت مستقل فلسطینی نداشتند. در این راستا، نمی‌توان گفت که در آن دوران فلسطین به‌عنوان یک ذات سیاسی مستقل با حقوق ملی مستقل تعریف شده بود. در حقیقت، سیاست‌های کشورهای عربی بیشتر بر اساس منافع عمومی اتحاد عربی و مقابله با تهدید اسرائیل تنظیم شده بود، تا اینکه به حقوق خاص و مستقل فلسطینی‌ها توجه کنند.

اما با گذشت زمان و به‌ویژه پس از شکست‌های اولیه فلسطینی‌ها و کشورهای عربی در جنگ‌ها، مانند جنگ ۱۹۴۸ و جنگ ۱۹۶۷، شاهد تحولاتی در فهم آرمان فلسطین هستیم. به‌تدریج و با تأسیس سازمان آزادی‌بخش فلسطین (ساف) و رهبران جدیدی مانند یاسر عرفات، مفهوم ملی‌گرایی فلسطینی شروع به فاصله گرفتن از پان‌عربیسم کرد و به یک آرمان مستقل و به‌طور خاص فلسطینی تبدیل شد. این تحول در واقع نشان‌دهنده گسست تدریجی فلسطینی‌ها از ایدئولوژی پان‌عربیسم بود که خود را در شعار «حق خودمختاری و استقلال فلسطین» بروز داد. با این حال، همچنان در تحلیل‌های معاصر می‌توان شاهد باقی‌ماندن تأثیرات پان‌عربیسم بر تفکر برخی گروه‌های فلسطینی بود، به‌ویژه در مواضع گروه‌هایی چون حماس که در برخی از اظهارات خود، از آرمان‌های بزرگ‌تر پان‌عربی حمایت می‌کنند.

بنابراین، آرمان فلسطین در ابتدا در چارچوب پان‌عربیسم قرار داشت و تا مدت‌ها این تصور وجود داشت که مسئله فلسطین باید جزئی از یک اتحاد عربی بزرگ باشد. فلسطین در آن دوران بیشتر به‌عنوان یک مسأله استعماری در جهان عرب دیده می‌شد و به همین دلیل نمی‌توان آن را به‌عنوان یک آرمان ملی مستقل برای فلسطینی‌ها در نظر گرفت. اما با گذشت زمان، و به‌ویژه پس از شکست‌های جنگی و تحولات سیاسی، این دیدگاه تغییر کرد و آرمان فلسطین به‌طور مستقل‌تر و خاص‌تر از آرمان‌های پان‌عربیسم تعریف شد. این تحول درک جدیدی از مسئله فلسطین را ایجاد کرد که به‌ویژه در دهه‌های اخیر بر اساس حق خودمختاری و ایجاد یک دولت مستقل فلسطینی تأکید دارد. همچنان که تحولات سیاسی و اجتماعی ادامه دارد، مسئله فلسطین نه‌فقط یک مسئله منطقه‌ای، بلکه به یکی از مسائل کلیدی در عرصه جهانی تبدیل شده است که در آن ابعاد انسانی و اخلاقی آن در کنار ابعاد سیاسی، جغرافیایی و تاریخی مطرح است.

برای فهم بهتر تحولات تاریخی که به شکل‌گیری نهضت وحدت عربی و مقاومت در برابر تأسیس اسرائیل منجر شد، لازم است که نگاهی دقیق‌تر به شرایط سیاسی، اجتماعی، و ایدئولوژیک آن دوره بیندازیم. موضوع فلسطین و آرمان آن، در این بستر پیچیده‌تر و مرتبط

با تحولات منطقه‌ای قرار می‌گیرد که در آن نه‌تنها مسائل فلسطینی‌ها، بلکه مسائل مربوط به هویت عربی و دنیای عرب نیز تأثیرگذار بود.

نهضت وحدت عربی و چالش‌های منطقه‌ای

یکی از مهم‌ترین زمینه‌های شکل‌گیری مبارزات ضد استعماری در جهان عرب، جنبش وحدت عربی یا پان‌عربیسم بود. این جنبش در اوایل قرن بیستم، با هدف ایجاد یک هویت و وحدت عربی در برابر استعمار غربی و تهدیدات خارجی، به‌ویژه در مصر و سوریه، شکل گرفت. در این راستا، پان‌عربیسم نه تنها به‌دنبال استقلال سیاسی کشورهای عربی بود بلکه بر پیوندهای زبانی، فرهنگی و مذهبی میان این کشورها نیز تأکید داشت. در شرایطی که جنبش‌های ضد استعماری در کشورهای عربی رشد می‌کرد، مسئله فلسطین نیز به‌طور طبیعی در کانون توجه قرار گرفت. فلسطین به‌عنوان بخشی از دنیای عرب، در نگاه بسیاری از رهبران عربی، نه‌فقط یک مسئله محلی یا ملی، بلکه یک مسئله مشترک برای کل جهان عرب بود. فلسطین به‌ویژه در آن دوره تحت قیمومت بریتانیا قرار داشت و تلاش‌ها برای تأسیس یک دولت یهودی در این منطقه به‌شدت با واکنش‌های ضد استعماری و ضد یهودی مواجه شد.

پس از جنگ جهانی دوم و در شرایط جدید بین‌المللی، کمیته ویژه سازمان ملل متحد در آگوست ۱۹۴۷ طرحی را برای حل بحران فلسطین ارائه داد. طبق این طرح، قرار بود فلسطین به دو کشور مستقل یهودی و عربی تقسیم شود و همچنین بیت‌المقدس تحت یک رژیم بین‌المللی قرار گیرد. این طرح، در حقیقت اولین گام رسمی برای تأسیس یک کشور یهودی به‌شمار می‌رفت. در واکنش به این طرح، یهودیان به‌ویژه آژانس یهود، از این پیشنهاد استقبال کردند و آن را فرصتی برای تحقق آرزوی دیرینه خود یعنی تشکیل کشور مستقل یهودی می‌دانستند. اما این طرح در دنیای عرب با مخالفت شدید روبه‌رو شد. کشورهای عربی و رهبران فلسطینی به‌ویژه با پیشبرد این طرح مخالفت کردند، چرا که برای آن‌ها ایجاد یک کشور یهودی در قلب دنیای عرب، نه‌فقط تهدیدی برای فلسطینی‌ها، بلکه تهدیدی برای هویت جمعی عربی بود.

در این راستا، «عبدالرحمن عزام پاشا»، اولین دبیرکل اتحادیه عرب و سیاستمدار مصری، نقش برجسته‌ای ایفا کرد. او به‌شدت مخالف هر گونه طرحی برای تأسیس اسرائیل بود. عزام پاشا در جلسه‌ای با نمایندگان آژانس یهود در ۱۶ دسامبر ۱۹۴۷، به‌صراحت اعلام کرد که کشورهای عربی هرگونه توافقی با اسرائیل را غیرقابل قبول می‌دانند و آماده هستند که از طریق نیروی قهرآمیز با این موضوع مقابله کنند. این موضع سختگیرانه که در آن زمان به‌ویژه با تأکید بر جنگ و نابودی اسرائیل همراه بود، از همان تنفر و تعصبی نشأت می‌گرفت که علیه یهودیان در دنیای عرب وجود داشت.

این نوع برخورد و دیدگاه‌ها نسبت به مسئله فلسطین و اسرائیل منجر به آغاز جنگ‌های خونین میان کشورهای عربی و اسرائیل شد. همان‌طور که در ابتدای جنگ ۱۹۴۸ مشاهده شد، کشورهای عربی با تمام قوا علیه اسرائیل وارد جنگ شدند تا از تشکیل این دولت یهودی جلوگیری کنند. این جنگ نه‌فقط یک نبرد نظامی بلکه نمادی از تنش‌های عمیق فرهنگی،

مذهبی و سیاسی میان دو طرف بود. در این شرایط، کشورهای عربی، به‌ویژه مصر و اردن، به رهبری عزام پاشا و دیگر مقامات عرب، همچنان بر این باور بودند که تنها از طریق استفاده از نیروی قهرآمیز می‌توان از تشکیل اسرائیل جلوگیری کرد و اینکه هر گونه سازش با یهودیان را نمی‌توان پذیرفت.

تحلیل رویکرد عزام پاشا و دیگر رهبران عرب در آن زمان، به‌ویژه در برابر طرح سازمان ملل متحد، نشان‌دهنده عمق تنفر و تعصبی بود که به‌ویژه در دنیای عرب نسبت به یهودیان وجود داشت. در آن دوران، یهودیان به‌عنوان تهدیدی برای هویت و موجودیت عربی تلقی می‌شدند. این دیدگاه به‌ویژه با توجه به تجربه استعمار و نفوذ غرب در منطقه، شکل گرفته بود. از دیدگاه بسیاری از رهبران عرب، اسرائیل نه‌فقط یک کشور یهودی، بلکه نماینده‌ای از نفوذ و سلطه استعمار غربی در قلب دنیای عرب بود. این نگرش‌های ضد یهودی، که به‌ویژه در اظهارات عزام پاشا و دیگر مقامات عرب نمایان بود، بر کل سیاست‌ها و استراتژی‌های کشورهای عربی در مواجهه با اسرائیل تأثیر گذاشت. به‌ویژه در سال‌های اولیه پس از تأسیس اسرائیل، نه‌فقط در جهان عرب، بلکه در بسیاری از نقاط دیگر نیز تصور غالب این بود که اسرائیل باید نابود شود.

مبارزه علیه تأسیس اسرائیل، به‌ویژه در اوایل دهه ۱۹۴۰، بیش از آنکه یک نبرد برای حقوق فلسطینی‌ها باشد، به‌عنوان یک نبرد فرهنگی، سیاسی و هویتی برای دنیای عرب مطرح شد. این جنگ، و به‌ویژه مواضع رادیکال عزام پاشا و دیگر رهبران عرب، نشان‌دهنده نوعی اتحادی عربی بود که مسئله فلسطین را به‌عنوان جزئی از هویت مشترک عربی و نه یک مسئله فلسطینی مستقل می‌دید. در نتیجه، آرمان فلسطین در آن دوران بیشتر در قالب آرمان‌های پان‌عربیسم قرار داشت، و به جای تمرکز بر حقوق و منافع ملی فلسطینی‌ها، بیشتر به‌عنوان جزیی از مقاومت علیه اسرائیل و استعمار غرب تلقی می‌شد. این مواضع را با ارجاع به نقطه نظرات عزام پاشا می‌توان به آسانی تشخیص داد.

> من شخصا آرزو می‌کنم که یهودیان ما را به سوی این جنگ نکشانند، زیرا این یک جنگ نابودی و قتل عام مهم خواهد بود که از آن مانند کشتار تارتارها و یا جنگ‌های صلیبی سخن به میان خواهد رفت. من معتقدم که تعداد داوطلبان از خارج فلسطین بیشتر از جمعیت عرب فلسطین خواهد بود، زیرا می‌دانم که داوطلبانی از هند، افغانستان و چین به ما می‌رسند تا افتخار شهادت در راه فلسطین را به دست آورند... ممکن است تعجب کنید که بدانید که صدها انگلیسی تمایل خود را برای داوطلب شدن در ارتش‌های عربی {تاکید از نویسنده} برای جنگ با یهودیان ابراز کردند....
>
> اعراب از یهودیان برتر هستند. آنها شکست را با لبخند می‌پذیرند: اگر یهودیان ما را در نبرد اول شکست دهند، در نبرد دوم یا سوم ... یا نبرد نهایی آنها را شکست خواهیم داد! بیشتر اعراب صحرا

> از جنگیدن لذت می‌برند. به یاد می آورم که در یک جنگ صحرا (که در آن شرکت کردم) که به مدت نه ماه به طول انجامید، وظیفه میانجیگری برای آتش بس به من داده شد... در حالی که در مسیر امضای آتش بس بودم، برخی از من به من نزدیک شدند. فرماندهان ارتش به من گفتند: «شرم بر تو! تو انسان مردمی هستی، پس چگونه می توانی آرزوی پایان دادن به جنگ را داشته باشی... چگونه می‌توانیم بدون جنگ زندگی کنیم»؟ این به این دلیل است که جنگ به بادیه نشین احساس خوشبختی، سعادت و امنیت می دهد، یعنی چیزی که صلح آن را فراهم نمی‌آورد![۹۵]

این نکات در رابطه با نگاه‌های اولیه به مسئله فلسطین در چارچوب وحدت عربی و پان‌عربیسم بسیار اهمیت دارد. در حقیقت، آرمان فلسطین در اوایل قرن بیستم نه به‌عنوان یک مسأله مستقل فلسطینی بلکه به‌عنوان بخشی از یک جنبش بزرگ‌تر عربی و در پیوند با رویای «سوریه بزرگ» در نظر گرفته می‌شد. این نگرش تأکید بر اتحاد ملل عرب و مقاومت در برابر استعمار غرب و تهدیدات اسرائیل داشت.

نگاه به فلسطین به‌عنوان بخشی از اتحادیه عربی

پس از پایان جنگ جهانی اول و در شرایطی که سرنوشت کشورهای عربی تحت سلطه امپراتوری عثمانی قرار گرفت، و همچنین پس از بیانیه بالفور که منجر به وعده ایجاد وطن ملی یهودی در فلسطین شد، سرنوشت فلسطین به یکی از مسائل مهم در دنیای عرب تبدیل شد. در این دوران، اعراب همچنان در پی دستیابی به استقلال و وحدت بودند و آن را در قالب یک کشور مستقل و بزرگ‌تر عربی جستجو می‌کردند. به‌ویژه در کنگره عربی فلسطین در سال ۱۹۱۹، که پس از جنگ جهانی اول و در زمان شروع قیمومت بریتانیا بر فلسطین برگزار شد، اعراب فلسطینی خواستار انصراف از بیانیه بالفور و ضمیمه شدن فلسطین به یک کشور عربی بزرگ‌تر شدند. در این نامه به کنفرانس صلح پاریس، درخواست شد تا فلسطین به‌عنوان بخشی از یک «کشور مستقل عربی سوریه» در اتحادیه‌ای عربی قرار گیرد که تحت هیچگونه نفوذ یا حمایت خارجی نباشد. این نگرش در کنگره دوم عربی فلسطین در ۱۹۲۰ نیز تأکید شد.

یکی از مفاهیم اساسی که در اظهارات و بیانیه‌های اعراب در آن زمان مطرح می‌شد، «سوریه بزرگ» بود. این مفهوم اشاره به سرزمینی داشت که از جمله شامل سوریه، لبنان، اردن، عراق و فلسطین بود. در این دیدگاه، فلسطین نه‌فقط یک سرزمین مستقل، بلکه جزئی از اتحادیه‌ای عربی و در چارچوب سوریه بزرگ به‌شمار می‌آمد. رهبران عرب در آن زمان از جمله در کنگره دمشق ۱۹۲۰، فلسطین را به‌عنوان بخشی از کشور متحد سوریه معرفی

---

[95] Barnett, D. and Karsh, E. (Fall 2011). Azzam's Genocidal Threat. *Middle East Quarterly*, Vol. 18, No. 4, pp.85-88.

کرده و بر لزوم پایان دادن به مهاجرت یهودیان به این سرزمین تأکید داشتند. این نگاه که فلسطین را جزئی از یک کشور بزرگ‌تر عربی می‌دید، در واقع مفهومی از یکپارچگی عربی را مطرح می‌کرد که از آن زمان تا دهه‌های بعد در ایدئولوژی‌های پان‌عربیستی باقی ماند. در این دیدگاه، مسئله فلسطین نه‌فقط به‌عنوان یک مسئله ملی برای فلسطینی‌ها بلکه به‌عنوان یک مسئله کلیدی در وحدت و سرنوشت جهان عرب مطرح بود. این مسئله در نتیجه نگرش‌های پان‌عربی و ایدئولوژی‌های مرتبط با آن، همواره در کانون سیاست‌های منطقه‌ای قرار داشت.

بنابراین، در سال‌های ابتدایی قرن بیستم، فلسطین به‌عنوان یک سرزمین مستقل با هویت ملی مستقل مطرح نمی‌شد. در عوض، فلسطین بخشی از آرمان بزرگ‌تر وحدت عربی و سوریه بزرگ تلقی می‌شد. در این نگرش، هدف ایجاد یک کشور مستقل فلسطینی به‌طور جدی در دستور کار نبود و مسئله فلسطین در چارچوب‌های بزرگ‌تر سیاسی منطقه‌ای و در راستای مقابله با تهدیدات اسرائیل و استعمار غربی قرار داشت. این دیدگاه در ابتدا، فلسطین را تنها بخشی از یک اتحادیه بزرگ‌تر عربی می‌دانست که در آن، اولویت با مبارزه برای وحدت عربی و استقلال کشورهای عربی از سلطه بیگانگان بود

در ژوئیه ۱۹۳۷، پس از شروع درگیری‌های شدید در فلسطین و به‌ویژه قیام عربی ۱۹۳۹-۱۹۳۶، کمیته عالی عربی که نماینده اصلی اعراب فلسطین بود، با توصیه‌های کمیسیون پیل مخالفت کرد. کمیسیون پیل، که به ریاست لرد ویلیام رابرت پیل[۹۶] تشکیل شده بود، در گزارش خود تأکید کرد که قیمومت بریتانیا بر فلسطین دیگر قابل اجرا نیست، زیرا اهداف یهودی‌ها و عرب‌ها در این سرزمین به‌طور فاحش با یکدیگر ناسازگار است.

گزارش کمیسیون پیل و پیشنهاد تجزیه فلسطین

کمیسیون پیل در گزارش خود برای اولین بار به‌طور رسمی پیشنهاد کرد که فلسطین به سه منطقه تقسیم شود:

- یک کشور یهودی :که در آن بیشتر جمعیت یهودی‌ها زندگی می‌کنند و از استقلال نسبی برخوردار خواهد بود.
- یک کشور عربی :که به جمعیت عرب تعلق دارد.
- یک منطقه بی‌طرف :به‌ویژه بیت‌المقدس و اطراف آن، که تحت نظارت بین‌المللی و به‌عنوان یک منطقه جداگانه و غیرمتمرکز قرار گیرد.

این تقسیم‌بندی در شرایطی مطرح شد که هر دو طرف یهودی و عرب در فلسطین حقوق و منافع خود را تهدید شده می‌دیدند. عرب‌ها به‌شدت با این تقسیم‌بندی مخالف بودند و

---

[96] Lord Robert Peel

آن را نقض حقوق خود می‌دانستند، زیرا در نظر آنها فلسطین نه تنها متعلق به اعراب فلسطینی بلکه بخشی از جهان عرب و مسلمانان بود. بر این اساس، اعراب فلسطین به هیچ‌وجه آماده پذیرش پیشنهاد تجزیه فلسطین و ایجاد یک کشور یهودی در این سرزمین نبودند.

در واکنش به پیشنهاد کمیسیون پیل، کمیته عالی عربی در ژوئیه ۱۹۳۷ آن را رد کرد و اعلام کرد که فلسطین نه تنها متعلق به اعراب فلسطین بلکه بخشی از کل جهان عرب و مسلمانان است. اعراب با این استدلال که فلسطین جزئی از سرزمین‌های اسلامی است، هرگونه پیشنهاد تقسیم آن را غیرقابل پذیرش می‌دانستند و بر «یکپارچگی» فلسطین تأکید می‌کردند. این دیدگاه، به‌ویژه در میان کشورهای عربی آن زمان که بیشتر تحت سلطه استعمار بریتانیا بودند، با تحولات وسیعی مواجه شد. در این دوره، بسیاری از اعراب مسئله فلسطین را نه تنها یک مسئله محلی فلسطینی‌ها بلکه یک موضوع جهانی و عربی می‌دیدند که باید در قالب یک جنبش واحد و با حمایت سایر کشورهای عربی و مسلمان حل شود.

پیشنهاد کمیسیون پیل در نهایت به ایجاد نوعی تقسیم‌بندی منجر شد که در آن فلسطین به دو کشور عربی و یهودی تقسیم می‌شد، اما این دیدگاه در میان رهبران عرب پذیرفته نشد. در عوض، در اواخر اوت ۱۹۴۷، سه ماه قبل از تصویب قطعنامه تقسیم فلسطین توسط سازمان ملل متحد، اعراب فلسطین و دیگر رهبران عرب حمایت خود را از الحاق فلسطین و اردن به سوریه بزرگ اعلام کردند. این نگرش که فلسطین را بخشی از یک سوریه بزرگ می‌دید، به‌ویژه بر ایده پان‌عربیسم و وحدت عربی تأکید داشت. در این دیدگاه، فلسطین نه‌فقط یک سرزمین مستقل بلکه جزئی از یک مجموعه عربی بزرگ‌تر و واحد به شمار می‌رفت که در آن فلسطین، سوریه و سایر سرزمین‌های عربی با یکدیگر متحد می‌شدند. به این ترتیب، اعراب فلسطینی با تأکید بر این که فلسطین جزئی از «سوریه بزرگ» است، هرگونه تقسیم آن به دو کشور عربی و یهودی را به چالش کشیدند و معتقد بودند که این طرح نه‌تنها به منافع فلسطینی‌ها آسیب می‌زند بلکه تهدیدی برای تمام جهان عرب به حساب می‌آید.

در نهایت، مخالفت اعراب با طرح‌های تقسیم فلسطین و درخواست‌های آن‌ها برای الحاق فلسطین به سوریه بزرگ نشان‌دهنده این واقعیت است که آرمان فلسطین در آن زمان نه‌تنها یک مسئله فلسطینی، بلکه بخشی از یک مبارزه عربی-اسلامی گسترده‌تر برای استقلال از استعمار و حفاظت از هویت عربی به‌شمار می‌رفت. این مسئله با رویای وحدت عربی و گسترش «سوریه بزرگ» پیوند عمیقی داشت و در برابر تلاش‌های برای ایجاد دو کشور مستقل عربی و یهودی در فلسطین قرار می‌گرفت.

الحاج امین الحسینی، مفتی اعظم بیت‌المقدس و یکی از برجسته‌ترین رهبران اعراب فلسطین در دوران قبل از جنگ جهانی دوم، هرگز به عنوان یک میهن‌پرست فلسطینی که تنها به دنبال تعیین سرنوشت فلسطین بود، عمل نکرد. بلکه او به عنوان یک حامی پرشور اتحاد عربی و مدافع نظریه «سوریه بزرگ» شناخته می‌شد. الحسینی که خود از تحسین‌کنندگان اولیه آرمان «سوریه بزرگ» بود، به شدت باور داشت که فلسطین باید بخشی از یک کشور عربی بزرگ‌تر باشد، نه یک کشور مستقل فلسطینی. در این مسیر، او به‌ویژه از ایده الحاق

فلسطین به سوریه حمایت می‌کرد و در این راستا در دوران پیش از جنگ جهانی دوم در رسانه‌ها و محافل مختلف عربی به تبلیغ این دیدگاه می‌پرداخت. او روزنامه جنوب سوریه را ویراستاری می‌کرد که از این ایده حمایت می‌کرد و همچنین ریاست «کلوپ عرب» در بیت‌المقدس را بر عهده داشت؛ کلوپی که در آن زمان از الحاق فلسطین به سوریه به‌طور قاطع حمایت می‌کرد.

در سال ۱۹۳۷، پس از قیام بزرگ اعراب در فلسطین و مشکلات روزافزون میان اعراب و سلطنت بریتانیا، الحسینی در شرایطی قرار گرفت که به دنبال راه‌حل‌های جدید برای «مسئله فلسطین» بود. اما این راه‌حل‌ها بیشتر بر اساس منافع بزرگ‌تر عربی و منطقه‌ای می‌چرخید تا بر اساس خواسته‌های ملی‌گرایانه و استقلال فلسطینی‌ها. در این دوره، او خود را بیشتر به عنوان یک نماینده یا سخنگوی گسترده‌تر جهان عرب می‌دید تا یک رهبر ملی فلسطینی. او در این راستا به آلمان نازی‌ها نزدیک شد و به‌ویژه در سال‌های جنگ جهانی دوم، تلاش کرد حمایت هیتلر را جلب کند.

نزدیکی به آلمان نازی

الحسینی در سال‌های پس از ۱۹۳۷ پس از فرار از فلسطین و اقامت در کشورهای مختلف عربی، خود را به‌عنوان یک «سخنگوی کل ملت عرب» به هیتلر معرفی کرد. او استدلال می‌کرد که «مسئله فلسطین» نیازمند حل فوری است، اما فوریت این موضوع برای او به هیچ وجه از جنبه ملی‌گرایانه فلسطینی نیاش می‌کرد، بلکه به نظر می‌رسید که هدف اصلی او مبارزه با تهدیداتی بود که برای یک «ملت عربی واحد» وجود داشت. به عبارت دیگر، او به‌دنبال حل مسئله فلسطین نبود، بلکه در تلاش بود تا فلسطین، سوریه و عراق را به عنوان یک کل واحد تحت رهبری خود (و ائتلاف با نیروهای منطقه‌ای) به دست آورد.

نتیجه‌گیری

در نهایت، الحسینی به هیچ‌وجه به دنبال ایجاد یک کشور مستقل فلسطینی به‌طور مجزا نبود. او به جای آن، ایده ایجاد یک «سوریه بزرگ» که شامل فلسطین و دیگر کشورهای عربی شود را دنبال می‌کرد. دیدگاه‌های او بیشتر در جهت تقویت وحدت عربی و مقابله با نفوذ قدرت‌های خارجی و تهدیدات اسرائیل در چارچوب یک اتحاد عربی بزرگ قرار داشت. این رویکرد باعث شد تا الحسینی به جای تمرکز بر استقلال ملی فلسطین، همواره به دنبال ایجاد یک کشور عربی متحد باشد که در آن فلسطین تنها یکی از بخش‌های کلیدی این مجموعه بزرگتر به‌شمار می‌رفت.

در پی شکست اعراب در جنگ ۱۹۴۸ و تأسیس اسرائیل، نسل جدید فلسطینی‌ها به تدریج مسیر خود را از آرمان‌های الحسینی و اتحاد عربی جدا کردند. شکست‌های پی‌درپی اعراب، به‌ویژه در جنگ ۱۹۴۸، باعث شد که بسیاری از فلسطینی‌ها متوجه شوند که تحقق آرمان‌های پان‌عربیسم و اتحاد بزرگ عربی، که الحسینی و دیگر رهبران عرب به آن اعتقاد

داشتند، به‌ویژه در مواجهه با اسرائیل و قدرت‌های غربی، ناکارآمد است. این نسل جدید به دنبال مسیری مستقل‌تر برای فلسطین بود که بیشتر بر آزادی ملی و مبارزه برای استقلال فلسطین تأکید داشت. البته هرچند که نسل جدید فلسطینی‌ها از ایده‌های الحسینی فاصله گرفتند، اما همچنان آرمان اتحاد عربی برای بسیاری از آنها جذاب بود. این نگرش در قالب گروه‌های مقاومت فلسطینی و جنبش‌های ملی‌گرای عربی ظهور کرد. در این دوران، مقاومت فلسطینی‌ها دیگر صرفاً تحت تأثیر سیاست‌های ائتلاف‌های عربی قرار نمی‌گرفت، بلکه آنها به‌طور فزاینده‌ای خواستار استقلال فلسطین به‌عنوان یک واحد سیاسی جداگانه بودند.

در سال ۱۹۶۴، به‌ابتکار رئیس‌جمهور مصر، جمال عبدالناصر، سازمان آزادیبخش فلسطین تأسیس شد. این سازمان به‌عنوان نماد رسمی مبارزه ملی فلسطینی‌ها در برابر اسرائیل شناخته شد. اما هدف اصلی این سازمان تنها مبارزه برای آزادی فلسطین نبود، بلکه به‌ویژه در آغاز، بخشی از طرح‌های بزرگتر عربی برای تقویت و گسترش سیاست‌های پان‌عربیسم بود. احمد الشقیری، رئیس‌جمهور وقت سازمان آزادیبخش فلسطین، که یک سیاستمدار لبنانی‌الاصل با تبار مختلط بود، در شورای امنیت سازمان ملل تصریح کرد که «فلسطین جزئی از وطن عربی است» و تأکید کرد که این سرزمین جزئی از «جنوب سوریه» است.

جمال عبدالناصر، رئیس‌جمهور مصر، نقش کلیدی در این فرآیند داشت. او با استفاده از احساسات ملی‌گرایانه فلسطینی‌ها، سعی می‌کرد اهداف وحدت عربی خود را پیش ببرد. ناصر تلاش می‌کرد تا فلسطین را به عنوان بخشی از یک پروژه بزرگتر عربی قرار دهد که در آن همگان متحد و علیه اسرائیل می‌جنگیدند. برای او، این نه‌تنها مسئله فلسطین، بلکه مسئله‌ای بود که باید در چارچوب اهداف بزرگتر سیاسی و استراتژیک جهان عرب حل می‌شد.

حتی پس از جنگ یوم کیپور در ۱۹۷۳، که در آن اعراب توانستند ضربات سنگینی به اسرائیل وارد کنند، سیاست‌های پان‌عربیسم همچنان در مرکز توجه قرار داشت. بسیاری از کشورهای عربی از سازمان آزادیبخش فلسطین به‌عنوان ابزاری برای تقویت مواضع خود در برابر اسرائیل استفاده کردند. در این دوره، فلسطینی‌ها همچنان به‌عنوان بخشی از طرح‌های وحدت عربی دیده می‌شدند، اما مبارزه برای آزادی فلسطین و استقلال آن بیشتر از هر زمان دیگری به یک موضوع محوری تبدیل شد.

در نهایت، تأسیس سازمان آزادیبخش فلسطین و ادامه حمایت کشورهای عربی از این سازمان، نشان‌دهنده تلاش‌های مستمر برای استفاده از مسئله فلسطین در چارچوب اهداف بزرگتر عربی بود. جمال عبدالناصر و دیگر رهبران عرب تلاش می‌کردند از جنبش ملی‌گرایی فلسطینی‌ها برای پیشبرد طرح‌های وحدت عربی استفاده کنند. هرچند که در این میان، جنبش فلسطینی در نهایت به‌سمت استقلال و خودمختاری حرکت کرد، اما همواره تحت تأثیر دایمی سیاست‌های پان‌عربیسم و رقابت‌های منطقه‌ای قرار داشت.

سند تأسیسی سازمان آزادیبخش فلسطین (منشور فلسطین) که در سال ۱۹۶۴ به تصویب رسید، به‌طور آشکار بر وحدت عربی و نابودی اسرائیل تأکید دارد و در واقع بیش از هر چیز

به‌عنوان ابزاری برای تحقق آرمان‌های پان‌عربیسم در نظر گرفته می‌شود. این منشور، با اختصاص بخش اعظم مواد خود به ضرورت نابودی اسرائیل، فلسطینی‌ها را نه به عنوان یک ملت مستقل و متمایز، بلکه به‌عنوان «بخش جدایی ناپذیر ملت عرب» تعریف می‌کند. به‌ویژه در ماده یک منشور آمده است: «فلسطین وطن مردم عرب فلسطین است. این بخشی جدایی ناپذیر از میهن عرب است و مردم فلسطین بخشی جدایی ناپذیر از ملت عرب هستند». این رویکرد به وضوح نشان‌دهنده پیوند عمیق آرمان فلسطینی‌ها با ایده‌های پان‌عربیستی است که در آن فلسطین به عنوان بخشی از «وطن عربی بزرگ» در نظر گرفته می‌شود و هدف اصلی، نه فقط آزادی فلسطین، بلکه تحقق وحدت سیاسی و فرهنگی در جهان عرب بود. بنابراین، آرمان استقلال فلسطین در قالب ملیت متمایز، در این منشور به حاشیه رانده شده است و اولویت با مبارزه برای وحدت عربی است.

تأکید بر نابودی اسرائیل در آرمان فلسطین

با وجود تأسیس سازمان آزادیبخش فلسطین و اعلام رسمی مبارزه برای آزادی فلسطین، منشور فلسطین در عمل بر نابودی اسرائیل تأکید می‌کند. این دیدگاه، به‌ویژه در سال‌های اولیه پس از تأسیس سازمان آزادیبخش، تأکید داشت که تنها از طریق از بین بردن اسرائیل می‌توان به حقوق فلسطینی‌ها دست یافت. این اصرار بر نابودی اسرائیل و عدم به‌رسمیت شناختن این کشور، در سرتاسر منشور و حتی در بیانیه‌های رسمی رهبران فلسطینی مانند یاسر عرفات، تا مدت‌ها باقی ماند. اما با گذشت زمان و پس از تحولات مختلف، به‌ویژه در سال ۱۹۸۸، هنگامی که مجلس قانون‌گذاری فلسطین کشور مستقل خود را اعلام کرد، نگاه‌ها تغییر کرد و به‌طور رسمی پذیرش وجود اسرائیل به‌عنوان یک کشور در منطقه اعلام شد. یاسر عرفات، رئیس سازمان آزادیبخش فلسطین، رسماً اعلام کرد که فلسطینی‌ها با تشکیل دو کشور در منطقه موافق هستند. این حرکت، نماد تغییراتی در مواضع فلسطینی‌ها و عقب‌نشینی از آرمان نابودی اسرائیل بود.

با این حال، منشور فلسطین همچنان بر نابودی اسرائیل تأکید می‌کند و این تناقض میان تغییرات در مواضع فلسطینی‌ها و محتوای منشور، گمراه‌کننده و پیچیده است. از یک‌سو، فلسطینی‌ها در عمل و در عرصه‌های مختلف به پذیرش دو کشور مستقل فلسطین و اسرائیل تمایل نشان دادند، اما از سوی دیگر، منشور ملی فلسطین که در اساس‌نامه‌های رسمی سازمان آزادیبخش فلسطین باقی‌مانده است، هنوز بر نابودی اسرائیل پافشاری می‌کند. این تناقض نه‌تنها به ابهام در سیاست‌های فلسطینی‌ها دامن می‌زند، بلکه می‌تواند به دشواری‌هایی در مذاکرات صلح و پذیرش یک راه‌حل دو کشوری منجر شود.

در نهایت، منشور فلسطین و تأکید بر نابودی اسرائیل، نمایانگر دوران اولیه تلاش‌های فلسطینی‌ها برای مقاومت و مبارزه با اسرائیل در چارچوب آرمان‌های پان‌عربیسم بود. اما با گذشت زمان، تغییرات در دیدگاه‌ها و سیاست‌های فلسطینی‌ها نشان داد که آن‌ها به سمت پذیرش واقعیت‌های جدید منطقه‌ای و احتمالاً پذیرش صلح با اسرائیل پیش می‌روند. این روند در عمل،

تناقضاتی را ایجاد کرده است که همچنان در دنیای سیاست و دیپلماسی فلسطینی‌ها وجود دارد و همچنان در مذاکرات مختلف، موضوعی چالش‌برانگیز است.

با توجه به این پیش زمینه‌ها، شایسته است که منشور ملی فلسطین که بازتاب دهنده «آرمان فلسطین» است مورد بررسی کوتاهی قرار گیرد تا برای هواداران ساده اندیش آرمان فلسطین حقایق آشکار گردد. برای این امر بخش‌هایی از همان منشور مصوب سال ۱۹۶۸ انتخاب و در اینجا توضیح داده می‌شوند و سپس اصلاحات پیشنهادی را نیز توضیح می‌دهیم.

ماده ۱: «فلسطین وطن مردم عرب فلسطین است. این بخشی جدایی ناپذیر از میهن عرب است و مردم فلسطین بخشی جدایی ناپذیر از ملت عرب هستند». این ماده آشکارا تصریح می‌کند که فلسطین خود را بخشی از اتحاد عربی بزرگ می‌داند.

ماده ۲: «فلسطین با مرزهایی که در دوران قیمومیت بریتانیا داشت، یک واحد سرزمینی تجزیه ناپذیر است». براساس این ماده، جایی برای کشور اسرائیل باقی نمی‌ماند و قطعنامه شکل گیری دو کشور مصوب مجمع عمومی سال ۱۹۴۷ نمی‌تواند محلی از اعراب داشته باشد.

ماده ۳: «ملت عرب فلسطین حق دارد که سرنوشت خود را پس از دستیابی به آزادی کشور خود مطابق با خواست خود و کاملاً به میل و اراده خود تعیین کند». آیا مفاد این ماده به این معنی نیست که فلسطینی ها تفسیر خاص خود از مفهوم حق تعیین سرنوشت را دارند؟ یعنی اینکه حق تعیین سرنوشت فقط از آن فلسطینی‌هاست و اسرائیل از چنین حقی نمی‌تواند برخوردار باشد.

ماده ۶: «یهودیانی که به طور معمول تا آغاز تهاجم صهیونیست ها (یعنی زمان انتشار اعلامیه بالفور در ۱۹۱۷) در فلسطین اقامت داشتند، فلسطینی محسوب می‌شوند». البته این ماده مقداری بشارت دهنده است. اما این ماده می‌تواند حقوق یهودیانی که بعد از این تاریخ به اسرائیل امروزین مهاجرت کردند، و بویژه آنهایی که در جریان جنگ جهانی دوم به این منطقه گریختند، را به رسمیت شناسد؟ آیا این کشور مستقل اسرائیل است که باید درخصوص مهاجرت یهودیان به این کشور تصمیم بگیرد، یا این تصمیم در اختیار فلسطینی‌هاست؟ و شاید از همه مهمتر، آیا مفاد این ماده در تناقض با اعلامیه جهانی حقوق بشر برای تصدیق و شناسایی حقوق ذاتی مردم برای مهاجرت به سرزمین‌های دیگر نیست؟

ماده ۷: «اینکه جامعه فلسطینی وجود دارد و ارتباط مادی، معنوی و تاریخی با فلسطین دارد، حقیقتی مسلم است. این وظیفه ملی است که همه فلسطینی ها به شیوه انقلابی عرب تربیت شوند. همه ابزارهای اطلاعاتی و آموزشی باید اتخاذ شود تا فلسطینی ها با کشورش به عمیق ترین شکل ممکن، چه معنوی و چه مادی، آشنا شوند. او باید برای مبارزه مسلحانه آماده باشد و آماده باشد تا از مال و جان خود برای باز پس گیری وطن و آزادی آن بگذرد». آیا این ماده به منزله اعلام جنگی آشکار و غیرقابل اجتناب با اسرائیل نیست؟ و با فرض اینکه کشور مستقل

فلسطینی وجود داشته باشد، چگونه این کشور با تاکیدی که برای جنگ با اسرائیل دارد، می‌تواند خود را با قواعد حقوقی بین‌الملل، بویژه منشور ملل متحد مطابقت دهد؟[۹۷]

ماده ۹: «مبارزه مسلحانه تنها راه آزادی فلسطین است. این استراتژی کلی است، نه صرفاً یک مرحله تاکتیکی. ملت عرب فلسطین بر عزم مطلق و عزم راسخ خود برای ادامه مبارزه مسلحانه و تلاش برای انقلاب مردمی مسلحانه برای آزادی کشورشان و بازگشت به آن تاکید می کنند. آنها همچنین از حق خود برای زندگی عادی در فلسطین و استفاده از حق تعیین سرنوشت و حاکمیت خود بر آن دفاع می کنند». باز این پرسش پای می‌فشارد که چگونه می‌توان راه برقراری سازش میان اسرائیل و فلسطین را هموار نمود؟

ماده ۱۰: «عملیات کماندویی هسته جنگ آزادیبخش مردمی فلسطین را تشکیل می‌دهد. این امر مستلزم تشدید، جامعیت و بسیج همه تلاشهای مردمی و آموزشی فلسطین و سازماندهی و مشارکت آنها در انقلاب مسلحانه فلسطین است. همچنین مستلزم دستیابی به وحدت برای مبارزه ملی (وطنی) در میان گروه های مختلف مردم فلسطین و بین مردم فلسطین و توده های عرب است تا تداوم انقلاب، تشدید و پیروزی آن تضمین شود». باز هم پرسش‌های بالا پای می‌فشارد. چگونه می توان به راه حلی منصفانه و مبتنی بر گفتگو درباره شناسایی متقابل دو کشور دست یافت؟

ماده ۱۲: «فلسطینی ها سه شعار خواهند داشت: وحدت ملی (وطنیه)، بسیج ملی (قومیه) و آزادی». آزادی از چه چیزی؟

ماده ۱۲: «مردم فلسطین به وحدت اعراب اعتقاد دارند. اما برای اینکه سهم خود را در دستیابی به این هدف سهیم کنند، باید در مرحله کنونی مبارزه خود، از هویت فلسطینی خود محافظت کنند و آگاهی خود را نسبت به آن هویت توسعه دهند و با هر طرحی که ممکن است آن را منحل یا مخدوش کند، مخالفت کنند». آیا مفاد این ماده پاسخ روشنی بر اینکه چرا کشورهای عربی، از جمله مصر، حاضر نیستند فلسطینی‌ها راابپذیرند؟

ماده ۱۳: «اتحاد اعراب و آزادی فلسطین دو هدف مکمل یکدیگر هستند که دستیابی به هر یک، دستیابی به دیگری را تسهیل می کند. بنابراین، اتحاد اعراب به آزادی فلسطین می انجامد، آزادی فلسطین به وحدت اعراب می انجامد. و تلاش برای تحقق یک هدف در کنار کار برای تحقق هدف دیگر پیش می رود». ماده ۱۴: «سرنوشت ملت عرب، و در واقع وجود خود عرب، به سرنوشت آرمان فلسطین بستگی دارد. از این وابستگی متقابل، پیگیری و تلاش ملت عرب برای آزادی فلسطین سرچشمه می گیرد. مردم فلسطین در تحقق این هدف مقدس نقش پیشتاز را ایفا می کنند». آیا این مواد به این معنی نیستند که موضوع فلسطین همواره به منزله ابزاری برای کشورهای عربی برای پیشبرد مواضع سیاسی آنها می باشد؟ حال اگر کشورهای

---

[۹۷] نگاه کنید به شرایط عضویت در سازمان ملل متحد به شرح ماده ۴ منشور ملل متحد.

عربی به سازشی آشکارا با اسرائیل دست یابند، آیا برای این وابستگی متقابل جایی باقی می‌ماند؟ آیا کشورهای عربی همچنان خود را به تعهدی برای دفاع از فلسطین ملزم می‌دارند؟

ماده ۱۷: «آزادی فلسطین از دیدگاه انسانی، عزت، سربلندی و آزادی را به فرد فلسطینی باز می گرداند. بر این اساس، مردم عرب فلسطین مشتاقانه منتظر همه کسانی هستند که به کرامت انسان و آزادی او در جهان اعتقاد دارند». آیا می‌شود که این ماده را پذیرفت و در عین حال حقوق دیگر فلسطینی‌ها شامل مسیحیان و نیز دروزی‌ها و همچنین گروه‌های احمدیه را نیز به رسمیت شناخت؟ آیا عزت و سربلندی فقط از آن فلسطینی‌هاست یا قاعده جهان‌شمولی است که شامل همه مردم جهان و از میان آنها افراد بیگناهی که توسط حملات فلسطینی‌ها کشته شده‌اند، نیز می‌باشد؟

ماده ۱۸: «آزادی فلسطین از منظر بین‌المللی، اقدامی تدافعی است که نیازهای دفاع از خود را می‌طلبد. بر این اساس، مردم فلسطین، همان گونه ای که مایل به دوستی با دیگران هستند، برای احیای حقوق مشروع خود در فلسطین، برای حفظ صلح و امنیت در کشور، چشم به حمایت از آزادیخواهان و مردم صلح طلب دارند». آیا فلسطین بعنوان یک کشور مستقل، آنگونه که خود اعلام نموده‌اند، نباید هر نوع داعیه دفاعی را مطابق با معیارهای حقوقی بین‌الملل انجام دهند؟ چگونه می‌شود که داعیه دوستی با ملل دیگر را داشت، اما قواعد حقوق بین‌الملل مربوط به روابط دوستانه و همکاری میان کشورها را نادیده گرفت؟

ماده ۱۹: « تجزیه فلسطین در سال ۱۹٤۷ و تاسیس کشور اسرائیل صرف نظر از زمان کاملاً غیرقانونی است زیرا مغایر با خواست مردم فلسطین و حق طبیعی آنها در سرزمین خود و مغایر با اصولی است که در منشور سازمان ملل و به ویژه حق تعیین سرنوشت متحد گنجانده شده است». چگونه می‌توان به منشور ملل متحد استناد کرد، اما تصمیمات سازمان ملل متحد را انکار نمود؟

ماده ۲۰: «اعلامیه بالفور، قیمومت فلسطین و هر آنچه که بر آنها استوار شده است، باطل است. ادعاهای مربوط به پیوندهای تاریخی یا مذهبی یهودیان با فلسطین، با واقعیت های تاریخ و تصور واقعی از آنچه که دولت را تشکیل می دهد، ناسازگار است. یهودیت به عنوان یک دین، یک ملیت مستقل نیست. همچنین یهودیان یک ملت واحد با هویت خاص خود را تشکیل نمی دهند. آنها شهروندان کشوری هستند که به آن تعلق دارند». چگونه فلسطینی‌ها می توانند همه تاریخ منطقه یعنی از آغاز استقرار قوم یعقوب در کنعان و سپس شکل گیری کشورهای اسرائیل و کشور یهودا در پیش از انقلاب مسیح را انکار کنند؟[۹۸] با این پیش زمینه‌های تاریخی، آیا یهودیت فقط یک دین است؟ یا نشانه هویتی قومی و ملی است؟ چه کسی و یا سازمانی صلاحیت دارد تا موضوع قومیت را احراز کند؟

---

[۹۸] نگاه کنید به نوشتاری از این نویسنده با عنوان « پیش‌زمینه‌های شکل‌گیری یهودستیزی؛ اتهامات نسبت به یهودیان» که در ۱۶ دسامبر ۲۰۲۳ در کیهان لندن انتشار یافت.

ماده ۲۱: «ملت عرب فلسطین که خود را با انقلاب مسلحانه فلسطین بیان می‌کند، همه راه‌حل‌هایی را که جایگزین آزادی کامل فلسطین می‌شود، رد می‌کند و همه پیشنهادهایی را که برای حل مشکل فلسطین یا بین‌المللی کردن آن است، انکار می‌کند». آیا با این تصریح بر انقلاب مسلحانه می‌توان امکان استمرار همزیستی مسالمت آمیز را برقرار ساخت؟

شایان ذکر است که مطالعه و نقد همه مواد منشور ملی فلسطین، یا آرمان فلسطین، به مراتب بیشتر از این مرور کوتاه و ساده می‌باشد. بنابراین، علاقه‌مندان می بایست همه مواد آن منشور را با دقت مطالعه نمایند تا به نتیجه روشنتری در باره شعار سیاسی «آرمان فلسطین» دست یابند.

با توجه به ابعاد ضد اسرائیلی منشور ملی فلسطین، اسرائیل همواره با آن مخالفت ورزیده است. و حتی علی رغم بیانیه‌های سازمان آزادیبخش فلسطین مبنی بر شناسایی اسرائیل، منشور در ذات خود عدم قابلیت سازگاری در منطقه را به روشنی نشان می‌دهد. در این ارتباط در آوریل ۱۹۹۶، پس از امضای بیانیه اصول توافقنامه اسلو و تبادل نامه‌های به رسمیت شناختن متقابل بین اسرائیل و سازمان آزادیبخش فلسطین، شورای ملی فلسطین به اصلاح منشور رای داد تا هر ماده ای را که با نامه‌های متقابل در تضاد باشد لغو کند. اما پیش نویس جدید منشور با آن اصلاحات انجام شده تکمیل نشد. با این حال، در سال ۱۹۹۸، یاسر عرفات نامه‌ای به پرزیدنت کلینتون و نخست‌وزیر انگلستان، بلر نوشت، و در آن اظهار داشت که مواد منشور مذکور که حق موجودیت اسرائیل را انکار می‌کند، باطل شده است. این موضوع در تفاهم نامه رودخانه وای[۹۹] تکرار شد.

در نتیجه، مواد ۶ تا ۱۰، و مواد ۱۵، ۱۹ تا ۲۳، و ۳۰ باطل شدند. بخش هایی از مواد ۱ تا ۵، ۱۱ تا ۱۴، ۱۶ تا ۱۸، ۲۵، و ۲۹ نیز که مغایر با تعهدات فوق بودند باطل اعلام شدند

عرفات در پایان نامه خود نوشت که از طرف سازمان آزادیبخش فلسطین و تشکیلات خودگردان فلسطین اطمینان می دهد که کلیه مفاد منشور که با تعهدات فوق الذکر در تاریخ ۹ سپتامبر ۱۹۹۳ به نخست وزیر رابین مغایرت داشت، کلا لغو شده است.

با همه این اوصاف، تلاش برای یافتن سند متقنی که نشان دهد مواد مذکور لغو شده‌اند، یافت نشده است. در بیانیه اتحاد جهانی یهودیان پیشرو به دبیرکل سازمان ملل متحد در سال

---

[99] Wye River Memorandum

یادداشت رودخانه وای توافقی بود که بین اسرائیل و تشکیلات خودگردان فلسطین در نشستی در وای ریور، مریلند، ایالات متحده، که در اکتبر ۱۹۹۸ برگزار شد، مورد مذاکره قرار گرفت. هدف این یادداشت، از سرگیری اجرای توافقنامه موقت ۱۹۹۵ در کرانه باختری و نوار غزه (توافق اسلو دوم). این قرارداد در ۲۳ اکتبر ۱۹۹۸ توسط بنیامین نتانیاهو و یاسر عرفات و از طریق مذاکرات به رهبری رئیس جمهور ایالات متحده بیل کلینتون در کاخ سفید امضا شد. در ۱۷ نوامبر ۱۹۹۸ پارلمان اسرائیل این یادداشت را تصویب کرد.

۲۰۱۱ تاکید شده است که علیرغم تضمین های مکرر برای اصلاح آن، منشور ملی فلسطین بدون تغییر باقی مانده است و همچنان خواستار حذف اسرائیل با هر وسیله نظامی می‌باشد.[۱۰۰]

فصل هشتم:
بنیادهای اعتقادی نهضت مقاومت اسلامی – حماس

طرح موضوع

به دنبال حملات نیروهای حماس در ۷ اکتبر ۲۰۲۳ به اسرائیل، بحث‌ها و تحلیل‌ها درخصوص چرایی بروز این درگیری‌ها در همه جای جهان، صرف نظر از اینکه مردم کدامین مرام و آیینی دارند، فراگیر شده است. تظاهرات دانشجویان بویژه در در دانشگاه‌های امریکایی نیز شرایط را برای قضاوت پیچیده‌تر ساخته است. حتی این نویسنده دوستان و همکارانی با

[100] https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-188599/

ارتباطاتی قدیمی در دانشگاه‌های امریکای لاتین دارد که آنها نیز پیوسته مطالبی را در باره شرایط جاری منتشر می‌سازند. در این ارتباط که احساسات و عواطف مردم نیک اندیش، اما ساده‌انگار و گاهی بدون داشتن آگاهی‌های لازم، به مرزهای حساسی نزدیک شده است، می‌توان ژرفتر موضوعات را مورد بررسی قرار داد تا حقایق پنهان و پشت پرده آشکار شود. بی تردید هیچ انسانی نمی‌تواند شاهد کشته شدن انسان‌های بیگناه باشد. اما این واقعیت را نیز باید پذیرفت که فراتر از احساسات لطیف انسانی، عوامل و موضوعاتی نیز در شرایط کنونی مشارکت دارند که شوربختانه موجبات کشته شدن بیشتر مردم را فراهم می‌آورند. بنابراین، برای روشن ساختن حقایق در ابتدا بسیار ضروری است که مرزهای روشنی میان فلسطینی‌ها از یکسو، و حماس و جهاد اسلامی ازدیگر سو، برقرار شود. سپس با تکیه بر اسناد متقن و محکمی که قابل انکار نیستند، توضیح داده شود که چه موانعی بر سر راه استقرار صلح و آرامش در منطقه وجود دارد.

برای این منظور در این نوشتار دو سند اصلی شامل «میثاق حماس» مصوب سال ۱۹۸۸ و «بیانیه اصول عمومی و سیاستگذاری» مصوب ۲۰۱۷ حماس مورد توجه قرار گیرد تا معلوم شود اساسا گروه حماس و طرفداران آن چگونه فکر می‌کنند. فرضیه‌ای که مورد نظر است این می‌باشد که أولا بخش بزرگی از هواداران فلسطین نتوانسته‌اند تفاوتی میان حماس و فلسطینی‌ها برقرار کنند. به همین دلیل در شعارهای آنان هیچ اشاره‌ای به جنایات حماس نشده بلکه یکجانبه اسرائیل را محکوم می‌کنند. ثانیا آنان شاید کمتر فرصت داشته‌اند که اسناد پایه‌ای توضیح دهنده اعتقادات مذهبی و سیاسی را مطالعه کنند تا بتوانند درقضاوت‌ها و موضع گیری‌های سیاسی سمت و سوی صحیحی را اتخاذ کرده و دنبال کنند. در نتیجه این ناآگاهی‌های همراه با احساسات تهییج شده، سردرگمی‌هایی برای آنها پیدا شده است. گویی این موج احساسی آنها را از حقایق دور نگه داشته و حتی به زیان فلسطینی‌ها به حرکت وا می‌دارد. برای توضیح این موضوعات بخش‌های کوچکی از اسناد یاد شده مذکور را استخراج کرده و در اختیار حقیقت جویان قرار می‌گیرد. برای مطالعه بیشتر و عمیقتر توصیه می‌شود علاقه مندان هردوی اسناد را مطالعه کنند. سند اول، یعنی میثاق حماس شامل ۳۶ ماده، و سند دوم، یعنی اعلامیه اصول عمومی و سیاستگذاری‌ها، شامل ۴۲ ماده می‌باشد. قضاوت درباره این اسناد اعتقادی حماس بر عهده خوانندگان گرامی است.

میثاق حماس

میثاق حماس بر مبانی اعتقادات اسلامی تعریف و تنظیم شده و بنابراین در آن ارجاعات متعددی به آیاتی از قرآن کریم و احادیث پیامبر شده است. بههمین دلیل همه بخش‌های میثاق با عنوان بسم‌الله الرحمن الرحیم آغازشده و در آغازین فراز مقدمه هم با آیات ۱۰۹ تا ۱۱۱ از سوره آل عمران شروع شده است. مهمترین بخش‌های این میثاق موارد زیر را توضیح می‌دهند:

ماده یک: نهضت مقاومت اسلامی: برنامه نهضت اسلام است. از آن ایده ها، طرز تفکر و درک جهان، زندگی و انسان سرچشمه می‌گیرد، برای قضاوت در تمام رفتارش به آن متوسل می‌شود و برای هدایت قدم هایش از آن الهام می‌گیرد.

ماده دو: نهضت مقاومت اسلامی یکی از شاخه‌های اخوان المسلمین در فلسطین است. نهضت اخوان المسلمین یک سازمان جهانی است که بزرگترین جنبش اسلامی در دوران معاصر را تشکیل می‌دهد. درک عمیق، درک دقیق و پذیرش کامل مفاهیم اسلامی از همه ابعاد زندگی، فرهنگ، عقیده، سیاست، اقتصاد، آموزش، جامعه، عدالت و قضاوت، گسترش اسلام، آموزش، هنر، اطلاعات، علم غیبت و گرویدن به اسلام همه بر مبانی اسلامی مشخص می شوند.

ماده پنج: گستره زمانی نهضت مقاومت اسلامی: نهضت با پذیرفتن اسلام به دوران ولادت پیام اسلام، جدّ صالح، برمی‌گردد که هدف آن الله، پیامبر اسلام الگوی آن است. قرآن قانون اساسی آن است. وسعت آن در هر جایی است که مسلمانانی هستند که اسلام را به عنوان روش زندگی خود در همه جای جهان پذیرفته‌اند.

ماده هفت: از آنجا که مسلمانانی که به راه‌های نهضت مقاومت اسلامی پایبند هستند، در سراسر جهان پخش می‌شوند و از آن و مواضع آن حمایت می‌کنند و در راه ارتقای مبارزات آن می‌کوشند، نهضت ویژگی جهانشمولی دارد.... نهضت مقاومت اسلامی یکی از حلقه‌های زنجیره مبارزه با متجاوزان صهیونیست است.ریشه‌های آن به سال ۱۹۳۹ برمی گردد، به ظهور شهید عزالدین الکسام و برادران مبارزش، از اعضای اخوان المسلمین.... به علاوه، اگر پیوندها از یکدیگر دور بوده و موانعی که از سوی صهیونیسم بر سر راه مبارزان قرار می‌گرفت، مانع ادامه مبارزه می‌شد، امروزه نهضت مقاومت اسلامی در آرزوی تحقق وعده الهی است، و مهم است که چقدر باید طول بکشد.

در این ماده یکی از هولناکترین دیدگاههای حماس خود را نشان می‌دهد: «پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده است: روز قیامت فرا نمی‌رسد تا زمانی که مسلمانان با یهود بجنگند (یهودیان را بکشند)، زمانی که یهود پشت سنگ‌ها و درختان پنهان می‌شود، سنگ‌ها و درختان سخن می‌گویند ای مسلمانان، یا عبدالله، یهودی پشت سر من است، بیایید و او را بکشید. فقط درخت غارکاد (معلوم است که نوع خاصی از درختان) از این کار سرباز می‌زند، زیرا یکی از درختان یهودیان است. (مربوط به بخاری و مسلم)».

ماده هشت: خداوند هدف است، پیامبر الگو، و قرآن قانون اساسی آن است: جهاد و مرگ در راه خدا بلندترین آرزوهاست.

ماده یازدهم هم یکی دیگر از اعتقادات هولناک حماس را به نمایش می‌گذارد. بدون هیچ شرح و توصیفی مفاد این ماده به اشتراک گذاشته می‌شود. نهضت مقاومت اسلامی معتقد است که سرزمین فلسطین وقف اسلامی است که تا روز قیامت برای نسل های آینده مسلمانان وقف شده است. آن یا هیچ قسمتی از آن را نباید هدر داد: آن یا هر قسمتی از آن را نباید رها کرد. نه یک کشور عربی و نه همه کشورهای عربی، نه هیچ پادشاه یا رئیس جمهور، نه همه پادشاهان و رؤسای جمهور، نه هیچ سازمانی و نه همه آنها، چه فلسطینی و چه عرب، حق چنین کاری را ندارند. فلسطین سرزمین وقف اسلامی است که تا روز قیامت برای نسل های مسلمان وقف

شده است. در این صورت، چه کسی می تواند ادعا کند که تا روز قیامت حق نمایندگی نسل های مسلمان را دارد؟

این قانون حاکم بر سرزمین فلسطین در شریعت اسلام است و در مورد هر سرزمینی که مسلمانان به زور تسخیر کرده باشند نیز همینطور است، زیرا مسلمانان در زمان فتوحات (اسلامی) این سرزمین ها را برای نسل های بعدی مسلمانان تا روز قیامت وقف می کردند.

> چنین شد: هنگامی که سران سپاهیان اسلام شام و عراق را فتح کردند، نزد خلیفه مسلمین، عمر بن الخطاب فرستادند و از او در مورد سرزمین فتح شده مشورت خواستند که آیا آن را بین سربازان تقسیم کنند، یا آن را برای صاحبانش بگذارد، یا چه؟ پس از مشورت و گفتگو میان خلیفه مسلمین عمر بن الخطاب و اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم تصمیم گرفته شد که زمین را نزد صاحبانش بگذارند که از میوه آن بهره مند شوند. در مورد مالکیت واقعی زمین و خود زمین، باید تا روز قیامت برای نسلهای مسلمان تقدیم شود. کسانی که در زمین هستند فقط برای بهره مندی از آن هستند. این وقف تا زمین و آسمان باقی است باقی است. در مورد فلسطین هرگونه رویه مغایر با شریعت اسلام باطل است.

ماده سیزده هم هولناک و هشدار دهنده است. متن آن بی شرح و بسط ذکر می‌شود. ابتکارات و به اصطلاح راه حل‌های مسالمت آمیز و کنفرانس‌های بین المللی با مبانی نهضت مقاومت اسلامی در تضاد است. سوء استفاده از هر بخشی از فلسطین، سوء استفاده علیه بخشی از دین است. ناسیونالیسم نهضت مقاومت اسلامی بخشی از دین مردم آن است. اعضای آن از آن تغذیه شده اند و به برای برافراشتن پرچم خدا بر سر وطن خود می جنگند.

گاه و بیگاه فراخوانی برای تشکیل یک کنفرانس بین‌المللی برای جستجوی راه‌هایی برای حل مسئله (فلسطین) مطرح می‌شود. برخی با یک شرط یا چند شرط برای موافقت با تشکیل کنفرانس و شرکت در آن، این ایده را می‌پذیرند و برخی دیگر به این دلیل یا آن را رد می‌کنند. نهضت مقاومت اسلامی با شناخت احزاب تشکیل دهنده کنفرانس، نگرش گذشته و حال آنها نسبت به مشکلات مسلمین، این کنفرانس‌ها را قادر به تحقق مطالبات، احیای حقوق یا اجرای عدالت در حق مظلومان نمی داند. این کنفرانس ها تنها راه داوری کفار در بلاد مسلمین است.

بازهم به این اعتقاد ترسناک نهضت مقاومت اسلامی در ادامه همان ماده توجه کنیم. برای مسئله فلسطین راه حلی جز جهاد وجود ندارد. ابتکارات، پیشنهادات و کنفرانس‌های بین‌المللی همگی اتلاف وقت و تلاش‌های بیهوده هستند.

ماده پانزده: روزی که دشمنان بخشی از سرزمین مسلمین را غصب کنند، جهاد وظیفه فردی هر مسلمانی می‌شود. در مقابل غصب فلسطین توسط یهودیان، برافراشتن پرچم جهاد واجب است. برای انجام این امر مستلزم انتشار آگاهی اسلامی در میان توده‌ها، چه در سطح

منطقه‌ای، چه در سطح عربی و چه در سطح اسلامی است. باید روحیه جهادی را در دل ملت نهاد تا با دشمنان مقابله کنند و به صف مبارزان بپیوندند.

ماده سی و دو شرح مبسوطی از وظیفه کشورهای مسلمان در مقابله با اسرائیل را توضیح داده و از آنها خواسته است تا از این وظیفه عقب نشینی نکرده و خشم خداوند را متوجه خود نسازند. هر کشوری که از مدار مبارزه با صهیونیسم خارج شود خیانت کرده است و لعنت خدا شامل او خواهد شد.

سند اصول عمومی و سیاستگذاری

از آنجاییکه میثاق مذکور مورد نقدهای فراوانی قرار گرفته بود، و نظر بر اینکه نه فقط نابودی اسرائیل بلکه اساسا یهودیت را بعنوان مرامنامه خود برگزیده بود، حماس تصمیم گرفت آنرا مورد بازبینی قرار دهد. برای این منظور در سندی که در سال ۲۰۱۷ انتشار یافت، اهداف پیشین را به زبانی ملایمتر توضیح داده است. اما نگاهی ساده به مضامین مطرح شده در این سند نشان می‌دهد که روح میثاق حماس همچنان در این سند بازبینی شده حضور دارد. فقط واژه‌ها به زبان دیگری در کنار هم چیده شده‌اند. در حقیقت، زیربنای درخواست‌های عمومی برای نابودی اسرائیل، مواضع ظریف‌تری را نشان می‌دهد. در این سند تا حدودی از منشور حماس که پر از زبان‌های متعصبانه درباره «صهیونیسم جهانی» و «یهودیان جنگ طلب» است فاصله گرفته است. در اینجا نیز بخش‌هایی از سند مذکور برای تنویر افکار عمومی انتخاب شده و به اشتراک گذاشته می‌شود. بازهم قضاوت بر عهده خوانندگان است

مقدمه: فلسطین سرزمین مردم فلسطین عرب است، هویت آنها از آن سرچشمه می‌گیرد و به آن پایبند بوده و تعلق خاطر دارند. فقط یک اشاره کوتاه باید داشته باشم که همین فراز اولیه حکایت از آن دارد که در نگرش حماس موضوعات ایدئولوژیکی پیشین با موضوعات هویتی جایگزین شده است. به همین دلیل سند مذکور ادامه می‌دهد که فلسطین سرزمینی است که اسلام آن را اعتلای بخشیده است، ایمانی که آن را ارج می نهد، روح و ارزش‌های عادلانه‌اش را از آن دمیده و دکترین دفاع و پاسداری از آن را پایه ریزی می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که فلسطین سرزمینی است که توسط یک پروژه نژادپرستانه، ضد بشری و استعماری صهیونیستی تصرف شد که براساس وعده‌ای دروغین (اعلامیه بالفور)، به رسمیت شناختن یک موجود غاصب و تحمیل یک امر انجام شده به زور بنا شده است. بنابراین، فلسطین نماد مقاومتی است که تا پایان آزادی، تا زمانی که بازگشت محقق شود و تا زمانی که یک کشور کاملاً مستقل با پایتختی اورشلیم ایجاد شود، ادامه خواهد داشت. «فلسطین روح امت و آرمان اصلی آن است. این روح انسانیت و وجدان زنده آن است».

جنبش: «جنبش مقاومت اسلامی - حماس» یک جنبش ملی آزادیبخش و مقاومت اسلامی فلسطین است. هدف آن آزادسازی فلسطین و مقابله با پروژه صهیونیستی است. مرجع آن اسلام است که اصول، اهداف و ابزار آن را تعیین می‌کند».

سرزمین فلسطین: «فلسطین که از رود اردن در شرق تا مدیترانه در غرب و از راس النقوره در شمال تا ام الرشرش در جنوب امتداد دارد، یک واحد سرزمینی یکپارچه است. این سرزمین و خانه مردم فلسطین است. اخراج و تبعید مردم فلسطین از سرزمین خود و ایجاد تشکیلات صهیونیستی در آن، حق ملت فلسطین را بر کل سرزمین خود باطل نمی‌کند و هیچ حقی را در آن برای رژیم غاصب صهیونیستی تثبیت نمی‌کند». حال در نظر بگیرید که این تعریف از سرزمین فلسطینی به این معناست که کشور اسرائیل تحت هیچ شرایطی مورد شناسایی حماس قرار نمی‌گیرد.

مردم فلسطین: «شامل فلسطینی‌ها عربی هستند که تا سال ۱۹۴۷ در آن سرزمین زندگی می‌کردند. صرف نظر از این که از آن رانده شدند یا در آن ماندند، و هر شخصی که بعد از آن تاریخ از پدری عرب فلسطینی متولد شده باشد، چه در داخل و چه خارج از فلسطین، فلسطینی خواهد بود. هویت فلسطینی اصیل و فاقد زمان است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. فجایعی که در اثر اشغالگری صهیونیستی و سیاست آوارگی آن بر سر مردم فلسطین آمده است، نه می‌تواند هویت مردم فلسطین را محو کند و نه می‌تواند آن را نفی کند. یک فلسطینی نباید هویت ملی یا حقوق خود را با کسب تابعیت دوم از دست بدهد». در اینجا بازهم به یاد داشته باشیم که حماس نبرد خود با اسرائیل را بر بنیادهای هویتی قرار می‌دهد تا اینکه بخواهد خود را به ایدئولوژی قدیمی‌تر محدود سازد.

«اورشلیم پایتخت فلسطین است. موقعیت مذهبی، تاریخی و تمدنی آن برای اعراب، مسلمانان و به طور کلی همه جهان اساسی است. اماکن مقدس اسلامی و مسیحی آن منحصراً متعلق به مردم فلسطین و امت عربی و اسلامی است. هیچ سنگی از اورشلیم را نمی توان تسلیم کرد یا رها کرد. اقدامات اشغالگران در اورشلیم، مانند یهودی سازی، شهرک سازی و احراز حقایق در زمین اساساً باطل است». بدون اینکه نیازی به توضیحی مبسوط داشته باشد، خوانندگان گرامی می‌توانند بخوبی دریابند که حماس حتی باور ندارد که یهودیت هم سهمی تاریخی و هم الهیاتی در اورشلیم دارد. افزون براین، همان مفهوم وقف بودن که در میثاق پیشین جزو اصول بنیادین حماس تلقی شده بود، در اینجا با زبانی نرم‌تر اما بر مبنای همان اعتقادات پیشین تکرار شده است.

«مسجد مبارک الاقصی منحصراً متعلق به مردم و امت ما است و اشغال هیچ گونه حقی بر آن ندارد. توطئه ها، اقدامات و تلاش های اشغالگران برای یهودی سازی الاقصی و تقسیم آن باطل، باطل و نامشروع است».

پروژه صهیونیستی: «صهیونیسم یک پروژه نژادپرستانه، تهاجمی، استعماری و توسعه طلبانه است که بر اساس تصرف اموال دیگران بنا شده است. دشمنی آنها با مردم فلسطین و آرمان آنها برای آزادی، رهایی، بازگشت و تعیین سرنوشت قرار دارد. موجودیت اسرائیل کنونی بازیچه همان پروژه صهیونیستی و پایگاه تجاوزگری آن است». «پروژه صهیونیستی تنها مردم فلسطین را هدف قرار نمی‌دهد بلکه دشمن امت عربی و اسلامی است و امنیت و

منافع آنها را تهدید می‌کند.... پروژه صهیونیستی همچنین خطری برای امنیت و صلح بین المللی و برای بشریت و منافع و ثبات آن است».

«حماس تأیید می‌کند که درگیری آنها با پروژه صهیونیستی است نه با یهودیان به دلیل مذهبی که دارند. حماس با یهودیان به این دلیل که یهودی هستند، مبارزه نمی‌کند. بلکه با صهیونیست‌هایی که فلسطین را اشغال کرده‌اند مبارزه می‌کند. با این حال، این صهیونیست‌ها هستند که دائما یهودیت و یهودیان را با پروژه استعماری و موجودیت غیرقانونی خود در ارتباط می‌بینند».

موضع حماس در قبال اشغال و راه حل های سیاسی: «موارد زیر باطل و باطل تلقی می‌شوند: اعلامیه بالفور، سند قیمومت بریتانیا، قطعنامه تقسیم فلسطین سازمان ملل متحد، و هر قطعنامه و تدابیری دیگری که از آنها ناشی شود یا مشابه آنها باشد. تأسیس اسرائیل کاملاً غیرقانونی و مغایر با حقوق مسلم مردم فلسطین و برخلاف میل آنها و خواست امت است. همچنین نقض حقوق بشر است که توسط مقاوله‌نامه‌های بین‌المللی تضمین شده است، که مهمترین آنها حق تعیین سرنوشت است».

«هیچ امکانی برای به رسمیت شناختن مشروعیت موجودیت صهیونیستی وجود ندارد. آنچه بر سرزمین فلسطین از نظر اشغال، شهرك سازی، یهودیت یا تغییر ویژگی‌های آن و یا جعل حقایق وارد شده است، نامشروع است. حقوق فلسطین هرگز از بین نمی‌رود».

در ماده بیست یکی از خطرناکترین مواضع حماس توضیح داده شده است: «حماس معتقد است که هیچ بخشی از سرزمین فلسطین صرف نظر از علل، شرایط و فشارها و صرف نظر از اینکه اشغال چقدر طول بکشد، نباید به خطر بیفتد یا واگذار شود. حماس هرگونه جایگزینی برای آزادی کامل و کامل فلسطین از رودخانه تا دریا را رد می‌کند. با این حال، حماس بدون به خطر انداختن مخالفت خود با رژیم صهیونیستی و بدون چشم پوشی از حقوق فلسطینیان، تشکیل یک کشور کاملاً مستقل و مستقل فلسطینی را با پایتختی بیت المقدس در راستای ۴ ژوئن ۱۹۶۷ با بازگشت رژیم صهیونیستی می داند. پناهندگان و آوارگان به خانه هایشان که از آنجا رانده شده اند، باید فرمول اجماع ملی باشد».

و بازهم تضاد ذاتی اعتقادات حماس با حقوق بین‌الملل و قواعد آن در ماده بیست و یک به وضوح نشان داده شده است: «حماس تأیید می‌کند که توافقنامه اسلو و الحاقات آن با قواعد حاکم بر حقوق بین‌الملل در تضاد است زیرا تعهداتی را ایجاد می‌کند که با حقوق مسلم مردم فلسطین بیگانه است. بنابراین، جنبش مقاومت اسلامی این توافقات و هر آنچه که از آن سرچشمه می گیرد، مانند تعهداتی که به ضرر منافع مردم ما است، به ویژه هماهنگی (همکاری) امنیتی را رد می کند».

شاید آخرین نمونه اعتقادات خطرناک حماس را بتوان در ماده بیست و سه جستجو کرد: «حماس تاکید می‌کند که تجاوز علیه مردم فلسطین، غصب سرزمین آنها و تبعید آنها از سرزمینشان را نمی‌توان صلح نامید. هرگونه توافقی که بر این اساس حاصل شود به صلح منجر

نخواهد شد. مقاومت و جهاد برای آزادی فلسطین حق، تکلیف، و افتخاری برای همه پسران و دختران مردم و امت ما خواهد بود».

فصل نهم:
اشتراک متقابل دو نوع جنایت بین‌المللی توسط حماس

طرح موضوع

با گذشت حدود دو سال از حملات گروه به‌اصطلاح اسلامی حماس به اسرائیل و عملیات دفاع مشروع این کشور در برابر آن، بحث‌ها و گمانه‌زنی‌ها در رسانه‌های جمعی همچنان ادامه دارد. با این حال، تاکنون هیچ‌یک از این رسانه‌ها و تحلیلگران خبری اثر معتبری ارائه نداده‌اند که بتواند ماهیت حملات حماس و موضوعات مربوط به دفاع مشروع اسرائیل

را بر اساس قواعد بین‌المللی به‌طور واضح و جامع توضیح دهد. هدف این فصل تشریح ابعاد حقوق بین‌الملل حملات اولیه حماس به اسرائیل و تبعات آن است. این نوشتار می‌تواند به روشن‌سازی ابهامات و سردرگمی‌هایی که در پی این رویداد به‌وجود آمده، کمک کند و کسانی که از این آشفتگی‌ها بهره‌برداری می‌کنند را از صحنه خارج کند.

حقوق دست زدن به جنگ

به عنوان یک قاعده کلی در حقوق بین‌الملل هیچ کشوری، و یا گروهی مانند نهضت‌های رهایی بخش و همچنین کسانی که درگیر در عملیات تخریب اعضای جامعه بین‌المللی می‌شوند، حق ندارند موضوعات مورد اختلاف را از طریق تهدید به زور و یا استفاده از زور حل و فصل نمایند. بند ۲ از ماده دوم منشور ملل متحد این قاعده را به روشنی توضیح می‌دهد:

> کلیه اعضاء در روابط بین‌المللی خود از تهدید به زور یا استفاده از آن علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی هر کشوری یا از هر روش دیگری که با مقاصد ملل متحد تضاد داشته باشد خودداری خواهند نمود.

این ماده نه تنها استفاده از زور را به جای کاربرد نیروی نظامی در روابط بین‌المللی مطرح کرده است، بلکه به‌طور گسترده‌تر ابعاد قاعده ممنوعیت جنگ را توسعه داده و تقویت کرده است. این ماده همچنین تهدید به استفاده از زور را به‌عنوان نقض همان قاعده ممنوعیت به حساب می‌آورد. در واقع، این یک تفسیری ابتدایی از قاعده ممنوعیت استفاده یا تهدید به زور است که باید توسط تمام اعضای جامعه بین‌المللی رعایت شود. اهمیت این قاعده تا جایی است که حتی کشورهای غیرعضو، که به‌طور اصولی به مفاد این ماده متعهد نیستند، نیز باید رفتارهای خود را در تعاملات بین‌المللی بر اساس این قاعده تنظیم کنند. دلیل این الزام حقوقی این است که قاعده مذکور ریشه‌های عمیقی در حقوق بین‌الملل عرفی دارد. این به این معنی است که حتی اگر قاعده‌ای مکتوب و رسمی برای ممنوعیت استفاده یا تهدید به زور وجود نداشته باشد، کشورهای عضو جامعه بین‌المللی باید این قاعده را در رفتارهای خود رعایت کنند. این الزام، حتی اگر برخلاف تمایلات یا سیاست‌های داخلی کشورهای مختلف باشد، باید در عرصه بین‌المللی اجرایی شود. این قاعده همچنین در اعلامیه ملل متحد در خصوص روابط دوستانه و همکاری میان کشورها بار دیگر مورد تأکید قرار گرفته است، که نشان‌دهنده اهمیت آن در حقوق بین‌الملل و روابط بین‌المللی است.

> هر کشوری موظف است از تهدید یا استفاده از زور برای نقض مرزهای بین المللی موجود کشور دیگر یا به عنوان وسیله ای برای حل اختلافات بین المللی، از جمله اختلافات ارضی و مشکلات مربوط به مرزهای کشورها، خودداری کند.[101]

[101] The UN GA Res. 2625 (xxv). Declaration on Principles of International Law concerning Friendly Relations and Cooperation among States in accordance with the Charter of the United Nations.

این باز تاکید بر قاعده ممنوعیت تهدید و یا استفاده از زور به عنوان ابزار سیاست خارجی کشورها در اعلامیه مذکور، با ابعاد دیگری نیز همراه شده است که حیطه‌های آن قاعده را به زمینه‌های دیگری هم توسعه یافته است. به عنوان مثال،

کشورها موظفند از اقدامات تلافی جویانه‌ای که متضمن استفاده از زور است، خودداری کنند.

هر کشوری موظف است از انجام هرگونه اقدام قهری که مردم را از حقوق برابر و تعیین سرنوشت خویش محروم کند، خودداری کنند.

هر کشوری موظف است از سازماندهی یا تشویق سازماندهی نیروهای نامنظم یا گروه‌های مسلح، از جمله مزدوران، برای هجوم به قلمرو کشور دیگر خودداری کند.

هر کشوری موظف است از سازماندهی، تحریک، کمک یا مشارکت در اقدامات مربوط به درگیری های داخلی یا اقدامات تروریستی در کشور دیگر یا تن دادن به فعالیت های سازماندهی شده در قلمرو خود در راستای ارتکاب چنین اعمالی، در صورت اعمالی که در این قانون به آن اشاره شده است، خودداری کند.

این تحولات در تفسیر ویژگی‌های قاعده ممنوعیت تهدید و یا کاربرد زور، ابعاد وسیع‌تری از این قاعده را روشن‌تر می‌سازد. به این معنا که، هرچند ماده ۲ منشور سازمان ملل متحد به‌طور کلی کاربرد و تهدید به زور را ممنوع کرده است، برای توضیح علت این ممنوعیت باید گفت که این قاعده زمانی نقض می‌شود که با ضرورت احترام به *تمامیت ارضی* و *استقلال سیاسی* کشورها در تضاد قرار گیرد، یا اینکه با اهداف اصلی و اساسی سازمان ملل متحد که در ماده یک منشور ذکر شده است، تعارض داشته باشد. در این تفسیر، ممکن است مواردی از کاربرد زور وجود داشته باشد که به‌طور مستقیم با اصل احترام به تمامیت ارضی و استقلال سیاسی کشورها در تضاد نباشد. برای مثال، در مواردی که مداخلات بشردوستانه به منظور پایان دادن به جنایت‌های نسل‌کشی یا نقض‌های شدید حقوق بشر انجام می‌شود، نمی‌توان این نوع مداخلات را تحت قاعده ممنوعیت استفاده از زور قرار داد. چرا که چنین مداخلاتی به‌هیچ‌وجه با هدف زیر پا گذاشتن اصل استقلال و تمامیت ارضی کشورها انجام نمی‌شوند، بلکه هدف اصلی آن‌ها رهایی بخشی افراد مظلوم و جلوگیری از نقض شدید حقوق بشر است. بنابراین، به‌عنوان یک قاعده کلی، اصل ممنوعیت کاربرد زور می‌تواند با استثنائاتی همراه باشد که توسط جامعه بین‌المللی پذیرفته شده است. این استثنائات معمولاً در مواردی نظیر مداخلات بشردوستانه، دفاع مشروع یا سایر شرایط ویژه‌ای که منافع بشری و

اصول حقوقی را فراتر از حفظ تمامیت ارضی و استقلال سیاسی یک کشور قرار می‌دهند، قابل‌پذیرش است.

در پرتو تحولات معاصر در جامعه بین‌المللی، دفاع مشروع به‌عنوان یک استثنای مهم بر قاعده ممنوعیت استفاده از زور مطرح شده است. طبق بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد، اگر کشوری مفاد این بند را نقض کند، حق دفاع از خود برای کشور قربانی به‌طور ذاتی ایجاد می‌شود. این حق ذاتی دفاع مشروع، چه به‌صورت فردی و چه جمعی، تنها استثنای معتبر و قابل‌پذیرش در برابر قاعده عمومی ممنوعیت استفاده از زور در نظریه‌های سنتی حقوق بین‌الملل است. ماده ۵۱ منشور ملل متحد این حق ذاتی دفاع از خود را به رسمیت شناخته و آن را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین اصول و قواعد حقوقی بین‌الملل تأسیس کرده است. این ماده تأکید می‌کند که در صورتی که یک کشور تحت حمله قرار گیرد، حق دارد تا به‌طور مشروع از خود دفاع کند و این دفاع می‌تواند به‌صورت فردی یا جمعی انجام شود، به‌ویژه اگر کشور مهاجم تهدید جدی برای امنیت یا تمامیت ارضی کشور قربانی باشد. بنابراین، دفاع مشروع به‌عنوان یک استثنای ضروری و قانونی در برابر ممنوعیت استفاده از زور شناخته می‌شود که در موقعیت‌های خاص، مثل حملات مسلحانه و تهدیدات مستقیم به حاکمیت کشورها، به کشورهای قربانی این امکان را می‌دهد که برای حفظ امنیت خود از نیروی نظامی استفاده کنند.

> ماده ۵۱: در صورت وقوع حمله مسلحانه علیه یک عضو ملل متحد تا زمانیکه شورای امنیت اقدام لازم برای حفظ صلح و امنیت بین‌المللی را به عمل آورد هیچیک از مقررات این منشور به حق ذاتی دفاع از خود خواه فردی یا دسته جمعی لطمه‌ای وارد نخواهد کرد.

در این تعریف، دفاع مشروع ضرورت وجودی خود را زمانی پیدا می‌کند که کاربرد زور بالفعل اتفاق افتاده باشد. به عبارت دیگر، تا زمانی که حمله‌ای به وقوع نپیوسته باشد، اصولاً از دیدگاه حقوق بین‌الملل، حق دفاع مشروع به‌طور فوری به کشور آسیب‌دیده تعلق نمی‌گیرد. اما سوالی که مطرح می‌شود این است که اگر کشوری عضو دیگری از جامعه بین‌المللی را تهدید به جنگ یا نابودی کند، مانند تهدیدهای مکرر جمهوری اسلامی ایران علیه امریکا و یا اسرائیل، ولی هیچ‌گونه عملی از قبیل حمله یا استفاده از زور صورت نگیرد، آیا باز هم می‌توان از حق ذاتی دفاع مشروع به‌عنوان یک مفهوم قانونی سخن گفت؟

این موضوع باعث می‌شود که دامنه مفهوم دفاع مشروع به‌عنوان استثنایی بر قاعده ممنوعیت تهدید و استفاده از زور به‌طور گسترده‌تر از مفاد ماده ۵۱ منشور ملل متحد گسترش یابد. در این چارچوب، به بحث «دفاع پیش‌دستانه»[۱۰۲] پرداخته می‌شود. دفاع پیش‌دستانه به معنای اقدام به دفاع قبل از وقوع حمله است، زمانی که تهدید به استفاده از زور یا حمله نظامی

---

[102] Pre-emptive self-defence

قریب‌الوقوع[103] باشد. هرچند این تفسیر از دفاع مشروع هنوز به‌طور کامل به‌عنوان یک قاعده جهانی در حقوق بین‌الملل مورد پذیرش عمومی قرار نگرفته است، ولی شواهد و مثال‌های قابل توجهی وجود دارند که نشان می‌دهند برخی کشورها تمایل دارند این مفهوم را به‌عنوان یک قاعده جدید در حال ظهور بپذیرند. براساس این دیدگاه نوین که در حال شکل‌گیری است، دیگر نمی‌توان مفهوم دفاع مشروع را تنها به مفاد ماده ۵۱ منشور ملل متحد محدود کرد. در شرایطی که تهدید به استفاده از زور کاملاً قریب‌الوقوع باشد، به‌طوری که امکان جلوگیری از آن وجود نداشته باشد، کشورهایی که در معرض این تهدید قرار دارند، می‌توانند از حق ذاتی دفاع مشروع خود برای مقابله با این خطرات استفاده کنند، حتی اگر هنوز حمله‌ای به وقوع نپیوسته باشد.

این توضیحات به‌طور خلاصه در یک نتیجه‌گیری ساده و کلیدی بیان می‌شود: به موجب قوانین حقوق بین‌الملل، کاربرد زور تنها زمانی قانونی است که علاوه بر مفاد ماده ۵۱ منشور ملل متحد، شرایط جدید و تحولات معاصر، مانند «دفاع پیش‌دستانه» و «مداخله بشردوستانه» نیز در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، اگر شرایطی مانند تهدید قریب‌الوقوع یا نقض حقوق بشر به‌طور جدی و مشخص وجود داشته باشد، استفاده از زور می‌تواند قانونی تلقی شود. در چنین شرایطی، کاربرد زور به‌عنوان اقدامی مشروع، عادلانه و در چارچوب قوانین بین‌المللی پذیرفته می‌شود. به این ترتیب، اگر کشوری بخواهد برای خود حق دست زدن به جنگ یا استفاده از زور را قائل شود، باید این شرایط قانونی و اصول بین‌المللی را کاملاً رعایت کند. در غیراین صورت، استفاده از زور به‌عنوان ابزاری در سیاست خارجی می‌تواند به مسئولیت‌های بین‌المللی آن کشور منجر شود و تخلف از قواعد حقوقی بین‌المللی را به همراه داشته باشد.

مفاهیم جنگ عادلانه

اگر کاربرد زور با ویژگی‌هایی که پیشتر ذکر شد، مانند «دفاع مشروع» مطابق با ماده ۵۱ منشور ملل متحد، یا «مداخله بشردوستانه» یا «دفاع پیش‌دستانه» تطابق داشته باشد، آنگاه می‌تواند از نظر حقوق بین‌الملل ماهیتی قانونی و مشروع پیدا کند. بدین معنی که هیچ کشوری نمی‌تواند به سادگی ادعای حق دست زدن به جنگ را داشته باشد، مگر آنکه دلیل آن را در قالب دفاع مشروع (طبق توضیحات ماده ۵۱ منشور) یا در شرایط خاصی مانند مداخله «بشردوستانه» یا «دفاع پیش‌دستانه» توجیه کند. خارج از این شرایط مشخص و معین، هیچ‌گونه استفاده از زور نمی‌تواند توجیه قانونی داشته باشد و درنتیجه کاربرد زور به‌عنوان ابزار سیاست خارجی و دست زدن به جنگ به‌عنوان جنایت «جنگ تجاوزکارانه» تلقی می‌شود. در واقع، اگر کشوری به‌طور فعال به حمایت، برنامه‌ریزی یا تسهیل کاربرد زور برای گروه‌ها یا کشورهای دیگر بپردازد که این گروه‌ها خود صلاحیت قانونی برای جنگ ندارند، این کشور به‌عنوان مسئول بین‌المللی شناخته خواهد شد و عمل آن به‌عنوان نقض حقوق

---

[103] The Imminent threat

بین‌الملل، در بدترین حالت، به جنایت جنگ تجاوزکارانه تبدیل می‌شود. بنابراین، با توجه به تفاسیر گسترده‌ای که پیشتر در ارتباط با مفاهیم حقوقی مطرح شد، حضور جمهوری اسلامی ایران در کشورهایی مانند لبنان و سوریه، یا حتی حمایت علنی و آشکار آن از گروه‌ها و نیروهای غیردولتی در این کشورها، نمی‌تواند از مسئولیت‌های حقوقی بین‌المللی آن کشور مبرا باشد. به عبارت دیگر، این اقدامات در صورت نقض اصول حقوقی و انجام عملیات نظامی بدون توجیه قانونی مناسب، ممکن است به‌عنوان جنایت جنگ تجاوزکارانه شناخته شود.

مفاهیم مربوط به «جنگ عادلانه» و «کاربرد زور» به‌طور طبیعی پیچیدگی‌های زیادی دارند، زیرا در مواقعی ممکن است استفاده از زور از نظر قانونی غیرمجاز باشد، اما توجیهاتی وجود داشته باشد که آن جنگ یا اقدام نظامی غیرقانونی را مشروع و قابل قبول سازد. این توجیهات ممکن است به دلیل شرایط خاص انسانی، اخلاقی یا هنجاری شکل بگیرند، که در این صورت درک پیچیدگی‌های حقوقی و فلسفی موضوع ضروری می‌شود. در واقع، کاربرد زور تنها نباید از منظر «قانونی» مورد ارزیابی قرار گیرد، بلکه باید به ابعاد هنجاری، انسانی و اخلاقی نیز توجه شود. برای روشن‌تر شدن این موضوع، لازم است که همزمان با تحلیل حقوقی کاربرد زور، به مسائل انسانی و هنجاری نیز پرداخته شود. مثلاً، در برخی موارد ممکن است یک اقدام نظامی از نظر قوانین حقوق بین‌الملل ممنوع باشد، اما در عین حال از منظر انسانی و اخلاقی، اقدام به دفاع از جان و حقوق بشر در برابر ظلم و سرکوب، توجیه‌پذیر به نظر برسد. در چنین شرایطی، ممکن است جامعه بین‌المللی تصمیم بگیرد که این اقدام غیرقانونی را به دلیل ضرورت انسانی یا اخلاقی، مشروع قلمداد کند. چند مثال می‌تواند این تفاوت‌های ظریف را توضیح دهد

فرض کنید کشوری به دلیل وقوع نسل‌کشی یا نقض شدید حقوق بشر توسط نظام حاکم در کشوری دیگر با آن وارد جنگ می‌شود تا از جان انسان‌ها و حقوق بنیادی آن‌ها دفاع کند. از نظر حقوقی، این اقدام ممکن است به‌طور رسمی طبق قوانین بین‌المللی قابل توجیه نباشد، زیرا ناقض اصل عدم مداخله در امور داخلی کشورها به حساب می‌آید. اما از از زاویه دید هنجاری و انسانی، این اقدام می‌تواند توجیه‌پذیر باشد، زیرا هدف آن نجات انسان‌ها و پایان دادن به جنایات علیه بشریت است.

یا اینکه فرض کنید کشوری که از حمله قریب‌الوقوع یا تهدید جدی به استفاده از زور توسط کشور دیگر آگاه است، ممکن است به‌طور پیش‌دستانه اقدام کرده و از خود دفاع نماید. این اقدام، در صورتی که در چارچوب قوانین بین‌المللی و در پاسخ به تهدیدی واقعی صورت گیرد، ممکن است از نظر حقوقی قابل قبول باشد. با این حال، این اقدام می‌تواند به‌عنوان یک استثنا از اصل ممنوعیت تهدید یا استفاده از زور مورد تایید قرار گیرد، زیرا در چنین شرایطی، هدف جلوگیری از ضرر و حفظ امنیت است.

در این شرایط، علاوه بر قوانین بین‌المللی، باید به معیارهای اخلاقی و انسانی نیز توجه شود. ممکن است استفاده از زور از منظر حقوقی توجیه‌پذیر نباشد، اما در برخی موارد،

ملاحظات انسانی و هنجاری باعث می‌شود که آن جنگ یا اقدام نظامی به‌عنوان یک اقدام مشروع و ضروری شناخته شود. در نهایت، مشروعیت جنگ یا کاربرد زور به‌طور ساده و تنها از جنبه حقوقی و قانونی بررسی نمی‌شود، بلکه باید ابعاد اخلاقی، هنجاری و انسانی آن نیز در نظر گرفته شود تا بتوان آن را در چارچوب‌های مختلف بین‌المللی و انسانی توجیه کرد. بمباران پل‌های روی رودخانه بلگراد توسط نیروهای ناتو در جریان جنگ‌های کوزوو در سال ۱۹۹۹ یکی از نمونه‌های پیچیده و بحث‌برانگیز در حقوق بین‌الملل است که میان «قانونی» بودن و «مشروع» بودن یک اقدام تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد. در واقع، این حمله از نظر حقوقی غیرقانونی تلقی می‌شد، اما از منظر هنجاری و انسانی، می‌توان آن را «مشروع» می‌دانند. بنابراین، برای درک این پیچیدگی باید به بعد «حقوقی» - یعنی قانونی بودن دست زدن به جنگ - و بعد «هنجاری» - برای توضیح مشروع بودن دست زدن به جنگ - توجه کنیم.

اول، حقوقی بودن (قانونی بودن) اقدام

از نظر حقوقی، طبق قوانین بین‌المللی، به‌ویژه منشور ملل متحد، هر گونه استفاده از زور علیه یک کشور دیگر به جز در موارد دفاع مشروع یا تصویب شورای امنیت، ممنوع است. به‌طور خاص، ماده ۲ بند ۴ منشور ملل متحد به صراحت تهدید یا استفاده از زور را در روابط بین‌المللی منع کرده است. در این راستا، حمله نیروهای ناتو به بلگراد و بمباران پل‌های این شهر، که منجر به کشته شدن بسیاری از غیرنظامیان شد، از نظر بسیاری از تحلیلگران حقوقی به‌عنوان نقض این قاعده شناخته می‌شود، زیرا این حملات بدون مجوز شورای امنیت سازمان ملل و بدون دفاع مشروع صورت گرفت.

دوم، مشروعیت از منظر هنجاری و انسانی

با این حال، این اقدام از منظر هنجاری و انسانی، به‌ویژه در چارچوب «مداخله بشردوستانه»، برخی به آن مشروعیت می‌دهند. جنگ کوزوو به‌ویژه به دلیل وضعیت وحشتناک انسانی در منطقه و نسل‌کشی‌هایی که توسط نیروهای یوگسلاوی (صربستان) علیه مردم کوزوو انجام می‌شد، زمینه‌ساز مداخله ناتو شد. به‌رغم اینکه این مداخله از نظر حقوقی ممکن است بدون تصویب شورای امنیت و به‌طور مستقیم نقض منشور ملل متحد باشد، هدف آن پایان دادن به جنایات انسانی و نجات زندگی انسان‌ها بود. بسیاری از طرفداران مداخله ناتو معتقد بودند که در چنین شرایطی، وقتی که سازمان‌های بین‌المللی به‌ویژه شورای امنیت قادر به اقدام فوری برای جلوگیری از نسل‌کشی و نقض حقوق بشر در کوزوو نبودند، مداخله بشردوستانه ناتو از نظر اخلاقی و انسانی توجیه‌پذیر بود.

در اینجا، مفاهیم «جنگ عادلانه» و «دفاع بشردوستانه» وارد بحث می‌شوند. طبق اصول «جنگ عادلانه»، استفاده از زور می‌تواند در برخی شرایط به‌ویژه زمانی که هدف آن جلوگیری از جنایات علیه بشریت است، مشروع تلقی شود. به‌طور خاص، مداخله ناتو در کوزوو در چارچوب «دفاع بشردوستانه» قرار می‌گرفت، زیرا هدف آن پایان دادن به

نسل‌کشی‌ها و نقض شدید حقوق بشر بود. این رویکرد بیشتر در چارچوب دیدگاه‌هایی قرار می‌گیرد که بر اهمیت مداخله جهانی در مواقع نقض حقوق بشر تأکید دارند و بر این باورند که در برخی مواقع، باید منافع انسانی و حقوق بشر بر اصول حقوق بین‌الملل اولویت داده شود. حمله نیروهای ویتنامی به کامبوج در سال ۱۹۷۸، که به سرنگونی رژیم خمر سرخ (رژیم پول پوت) منجر شد، نمونه‌ای از مداخله نظامی است که از نظر حقوقی ممکن است نقض قواعد بین‌المللی باشد، اما از منظر هنجاری و انسانی به‌عنوان عملی مشروع و قابل قبول در نظر گرفته می‌شود. برای درک این موضوع، باید به دو جنبه اصلی حق درست زدن به جنگ از نگاه قواعد حقوقی بین‌المللی و و مشروعیت آن از منظر انسانی و اخلاقی، توجه نماییم

قانونی بودن از منظر حقوق بین‌الملل

طبق اصول حقوق بین‌الملل، مداخله نظامی یک کشور در امور داخلی کشور دیگر به‌طور کلی غیرقانونی است، مگر اینکه این مداخله تحت چارچوب‌های خاصی مانند دفاع مشروع یا مداخله بشردوستانه صورت گیرد. در این حالت، حمله ویتنام به کامبوج به‌طور مستقیم تحت هیچ‌یک از این قواعد قرار نمی‌گیرد، زیرا ویتنام به‌طور رسمی و بدون مجوز شورای امنیت سازمان ملل متحد وارد خاک کامبوج شد. بنابراین، از نظر حقوقی، این حمله به‌عنوان نقض حاکمیت ملی کامبوج و نقض ممنوعیت استفاده از زور در منشور ملل متحد محسوب می‌شود.

مشروعیت از منظر انسانی و اخلاقی

با این حال، از دیدگاه انسانی و اخلاقی، این اقدام را می‌توان به‌عنوان مداخله‌ای مشروع در نظر گرفت. رژیم خمر سرخ به رهبری پول پوت در کامبوج مسئول قتل‌عام و نقض شدید حقوق بشر بود. طی دوران حکومت این رژیم، حدود یک‌چهارم جمعیت کامبوج، یعنی تقریباً دو میلیون نفر، به دلیل اعدام‌ها، قحطی و کار اجباری جان خود را از دست دادند. این اقدامات به حدی وحشتناک و نسل‌کشی بودند که جامعه بین‌المللی و حتی کشورهای دیگر منطقه را به واکنش واداشت. از این رو، مداخله ویتنامی‌ها در کامبوج را می‌توان در چارچوب «مداخله بشردوستانه» دانست. این مداخله نه برای منافع ویتنام، بلکه با هدف پایان دادن به جنایات ضد بشری رژیم پول پوت و آزادسازی مردم کامبوج از سلطه این رژیم فاجعه‌بار انجام شد. بنابراین، این اقدام از منظر اخلاقی و انسانی می‌تواند توجیه‌پذیر باشد، زیرا هدف آن نجات جان انسان‌ها و جلوگیری از ادامه نسل‌کشی بود. در واقع، این حمله ویتنامی‌ها به کامبوج می‌تواند به نوعی مشابه با مفاهیم مدرن «مداخله بشردوستانه» که در دهه‌های اخیر بیشتر مطرح شده است، در نظر گرفته شود. در بسیاری از موارد، مداخله نظامی بدون تایید شورای امنیت به دلیل ملاحظات انسانی و برای پایان دادن به جنایات ضد بشری پذیرفته شده است. این مشابه با مداخلات نظامی در مناطقی مانند صربستان (جنگ کوزوو) یا لیبی در سال ۲۰۱۱ است که از دیدگاه حقوقی ممکن است غیرقانونی تلقی شوند، اما از دیدگاه اخلاقی و انسانی مشروع محسوب می‌شوند.

درنتیجه، هرچند حمله ویتنام به کامبوج در سال ۱۹۷۸، اگرچه از منظر حقوقی مطابق با اصول حقوق بین‌الملل و بدون مجوز شورای امنیت سازمان ملل انجام شد و به‌طور رسمی قانونی نبود، اما به دلیل هدف انسانی آن (آزادسازی مردم از رژیم جنایتکار پول پوت) به‌عنوان عملی مشروع در نظر گرفته می‌شود. این مثال نشان می‌دهد که در برخی مواقع، اصول حقوقی و اخلاقی ممکن است با یکدیگر در تضاد قرار گیرند و ضروری است که در ارزیابی چنین اقداماتی، علاوه بر قوانین بین‌المللی، ابعاد انسانی و اخلاقی نیز مد نظر قرار گیرد.

مثال دیگری می‌تواند بیشتر به روشن شدن بحث کمک کند. اقدامات نظامی تانزانیا علیه حکومت دیکتاتوری عیدی امین در اوگاندا طی سال‌های ۱۹۷۸-۱۹۷۹ یکی از رویدادهای مهم و پیچیده در تاریخ شرق آفریقا پس از دوران استعمار به شمار می‌رود. اگرچه این مداخله نظامی از منظر حقوق بین‌الملل به طور کامل در چارچوب قواعد شناخته‌شده قرار نمی‌گیرد، اما به دلیل اهداف بشردوستانه و شرایط خاصی که در آن زمان حاکم بود، به‌عنوان عملی مشروع و قابل قبول در نظر گرفته می‌شود. برای درک بهتر این موضوع، باید به جنبه‌های مختلف این مداخله و تحلیل حقوقی آن توجه کنیم.

عیدی امین، که در سال ۱۹۷۱ با کودتا به قدرت رسید، در طول دهه ۱۹۷۰ رژیم دیکتاتوری خشن و سرکوبگری را در اوگاندا برقرار کرد. این رژیم مسئول نقض‌های مکرر و شدید حقوق بشر بود و جنایات وحشتناکی علیه اقلیت‌ها، مخالفان سیاسی و مردم عادی انجام می‌داد. در دوران حکومت او، ده‌ها هزار نفر کشته شدند، بسیاری از مردم آواره شدند و اقتصاد کشور به شدت آسیب دید. عیدی امین همچنین در جنگی با تانزانیا در سال ۱۹۷۸ دست داشت. او با تجاوز به خاک تانزانیا و اشغال منطقه‌ای از آن کشور، موجب تشدید تنش‌ها شد. در پی این حمله، تانزانیا تصمیم گرفت با مداخله نظامی به دفاع از خود بپردازد و در عین حال به‌طور غیرمستقیم، از سرکوب‌های داخلی در اوگاندا نیز پایان دهد.

اگرچه تانزانیا برای دفاع از خود به‌واسطه حمله عیدی امین به خاکش وارد جنگ شد، این اقدام بدون مجوز شورای امنیت سازمان ملل و بدون تایید رسمی جامعه بین‌المللی بود، به همین دلیل از نظر حقوق بین‌الملل کلاسیک و منشور ملل متحد که ممنوعیت استفاده از زور را به‌طور عمومی تصریح کرده است، اقدام قانونی نبوده و ممکن است به عنوان نقض حاکمیت ملی اوگاندا در نظر گرفته شود. با این حال، از جنبه بشردوستانه، مداخله نظامی تانزانیا در اوگاندا در سال ۱۹۷۹ قابل توجیه بود. رژیم عیدی امین مسئول کشتار گسترده مردم اوگاندا بود و وضعیت انسانی بسیار وخیمی در کشور برقرار بود. مردم تحت سلطه دیکتاتوری قرار داشتند و سرکوب‌های سیاسی، قومیتی و مذهبی به بالاترین حد خود رسیده بود. در این شرایط، مداخله تانزانیا نه تنها در پاسخ به حمله نظامی عیدی امین به خاک خود، بلکه به‌عنوان اقدامی برای پایان دادن به جنایات علیه بشریت و نجات مردم اوگاندا از رژیم استبدادی صورت گرفت. از این رو، در چارچوب «مداخله بشردوستانه»، اقدام تانزانیا برای سرنگونی رژیم عیدی امین در اوگاندا قابل دفاع است. این مداخله نه برای منافع سیاسی و اقتصادی تانزانیا، بلکه برای حمایت از حقوق بشر و پایان دادن به جنایات علیه انسان‌ها انجام شد.

مفاهیم «دفاع پیش‌دستانه» و «مداخله بشردوستانه»

در تئوری‌های حقوق بین‌الملل مدرن، مفاهیم «دفاع پیش‌دستانه» و «مداخله بشردوستانه» به عنوان استثنائاتی بر ممنوعیت استفاده از زور شناخته شده‌اند. در این موارد، هم جنبه دفاعی و هم جنبه بشردوستانه در نظر گرفته شده است. بازهم به‌عنوان مثال به مورد اوگاندای عیدی امین توجه کنیم. حمله عیدی امین به تانزانیا، حتی اگر ابتدا کوچک بود، تهدیدی مستقیم به تمامیت ارضی و امنیت ملی تانزانیا محسوب می‌شد. بنابراین، مداخله تانزانیا به نوعی «دفاع پیش‌دستانه» علیه تهدیدات آینده آن کشور تلقی می‌شود .علاوه براین، اقدام نظامی تانزانیا بر علیه اوگاندا را می‌توان به‌عنوان «مداخله بشردوستانه» برای پایان دادن به رژیم استبدادی عیدی امین و نجات مردم آن کشور از ظلم و سرکوب‌های شدید تلقی کرد. به عبارت بهتر، اگرچه این مداخله تانزانیا در اوگاندا از دیدگاه حقوقی بین‌الملل به‌طور رسمی و کامل مطابق با قوانین بین‌المللی و منشور ملل متحد نبود، اما از منظر هنجاری و انسانی، جامعه بین‌المللی تمایل داشت تا آن را به‌عنوان یک اقدام مشروع بپذیرد. درواقع، این مداخله را می‌توان به‌عنوان نمونه‌ای از چگونگی پذیرش استثنائات بر قاعده ممنوعیت کاربرد زور، به‌ویژه در مواقع نقض شدید حقوق بشر و تهدیدات انسانی، مورد تصدیق قرار داد.

حال در نظر بگیرید که جنگی هم قانونی است و هم مشروع، آیا عملیات جنگی نیز باید تابع قوانین بین‌المللی باشد یا اینکه طرفین متحارب می‌توانند به هر وسیله ممکن علیه یکدیگر استفاده کنند؟ پاسخ به این پرسش علاوه بر ضرورت عادلانه بودن جنگ (یعنی قانونی و مشروع بودن آن)، موضوع عدالت در انجام عملیات جنگی را نیز مطرح می‌سازد. امروزه آنچه که تحت عنوان «حقوق بشردوستانه بین‌المللی» مورد توجه قرار می‌گیرد، دقیقاً ناظر بر همین موضوع، یعنی «عدالت در جنگ» است. مقاوله‌نامه‌های چهارگانه ژنو در سال ۱۹۴۹ همگی بر جنبه‌های عدالت در انجام عملیات جنگی نظارت دارند. این مقاوله‌نامه‌ها، که اساس قوانین جنگ را تشکیل می‌دهند، قواعدی را برای حمایت از افراد غیرنظامی و کسانی که در جنگ درگیر نیستند، تعیین کرده و از آن‌ها در برابر اقدامات غیر انسانی و بی‌رحمانه محافظت می‌کنند. در نظر داشته باشیم که هرچند موضوع عدالت در عملیات جنگی از لحاظ مفهومی و عملیاتی با موضوع جنگ عادلانه تفاوت‌هایی دارد، اما این دو با یکدیگر پیوندهایی عمیق دارند. جنگ عادلانه عمدتاً به شرایط و اصولی می‌پردازد که منجر به مشروعیت و قانون‌مندی جنگ می‌شود، در حالی که عدالت در عملیات جنگی به چگونگی انجام جنگ و رعایت حقوق انسان‌ها در حین آن، مخصوصاً افراد غیرنظامی، توجه دارد. به عبارت دیگر، جنگ ممکن است به دلایلی مشروع و قانونی باشد، اما این به معنای آن نیست که طرفین درگیر می‌توانند هرگونه عملیاتی را بدون در نظر گرفتن اصول بشردوستانه انجام دهند. حقوق بشردوستانه بین‌المللی دقیقاً برای جلوگیری از استفاده از روش‌های غیر انسانی و بی‌رحمانه در حین جنگ به وجود آمده است.

جدول مقایسه‌ای زیر تفاوت‌ها و همپوشی‌های بین این دو مفهوم مشروع و قانونی بودن دست زدن به جنگ و همچنین قانونی بودن و مشروعیت عملیات و هدایت جنگ را به‌خوبی روشن می‌سازد.

Jus ad bellum - Right to war	Jus in bello - Justice in war
حق دست زدن به جنگ در چه شرایطی قانونی است؟	عملیات جنگی باید تحت رژیم های حقوقی مورد قبول باشد
جنگ قانونی و یا جنگ مشروع	موضوع عدالت در عملیات جنگی
منشور ملل متحد مواد (۴) ۲ و ماده ۵۱	مقاوله‌نامه های چهارگانه ژنو سال ۱۹۴۹ و پروتکل‌های الحاقی به آنها

حال فرض کنید که جنگی ممکن است عادلانه باشد، به این معنا که علتی قانونی مانند حقوق ذاتی دفاع از خود برای آن در نظر گرفته شده است، یا اینکه آن جنگ مشروع باشد، به‌عنوان مثال، یک عملیات قهرآمیز برای رهایی مردم از نسل‌کشی انجام پذیرد. اما در عین حال، ممکن است این جنگ از نظر انجام عملیات جنگی غیرقانونی و غیرمشروع باشد. به عبارت دیگر، ممکن است یک جنگ از منظر اصول حقوقی و اخلاقی مشروع و قانونی باشد، اما در طول اجرا، طرفین درگیر اقدامات غیر انسانی و خلاف اصول حقوق بشردوستانه انجام دهند.

درنقطه مقابل، در حالت فرضی دیگر، جنگی می‌تواند غیرقانونی و غیرمشروع باشد، یعنی از منظر حقوق بین‌الملل نه از جنبه توجیه قانونی برخوردار است و نه از نظر اخلاقی قابل قبول است. با این حال، این جنگ ممکن است از حیث رعایت اصول عدالت در عملیات جنگی (بر اساس مقاوله‌نامه‌های ژنو) در عمل مطابق با معیارهای انسانی و بین‌المللی باشد. در چنین حالتی، در حالی که خود جنگ ناعادلانه است، اما نحوه اجرای آن ممکن است به‌گونه‌ای باشد که اصول بشردوستانه در آن رعایت شود. این موضوع هنگامی پیچیده‌تر می‌شود که دو فرضیه دیگر وارد معادله می‌شوند، که در رابطه میان «جنگ عادلانه» و «عدالت در جنگ» نقش دارند. بر این اساس، جنگی ممکن است هم عادلانه باشد و هم در آن معیارهای عدالت در عملیات جنگی رعایت شده باشد. یعنی، علاوه بر اینکه علت قانونی و مشروعی برای جنگ وجود دارد، عملیات آن نیز مطابق با قوانین و اصول بشردوستانه بین‌المللی اجرا می‌شود. در نقطه مقابل، جنگی ممکن است هم غیرعادلانه باشد و هم اصول عدالت در عملیات جنگی در آن رعایت نشود. به عبارت دیگر، جنگ نه‌تنها از نظر توجیه قانونی و اخلاقی ناعادلانه است، بلکه در طول عملیات نیز به حقوق انسان‌ها و اصول بشردوستانه تجاوز می‌شود.

این تحولات باعث می‌شود که رابطه میان جنگ عادلانه و عدالت در عملیات جنگی پیچیده‌تر از آن چیزی باشد که به‌طور سنتی تصور می‌شده است. به‌ویژه اینکه ممکن است جنگی از نظر قانونی مشروع و عادلانه به نظر برسد، اما در نحوه اجرای آن نقض‌های شدید حقوق بشر و اصول حقوق بشردوستانه صورت گیرد، و بالعکس. بنابراین، تحلیل دقیق این مفاهیم نیازمند بررسی جداگانه جنبه‌های مختلف هر جنگ، اعم از علت آن و شیوه‌ی اجرای عملیات جنگی، است.

این مفاهیم بحث را به ماهیت و ویژگی‌های رابطه نظامی میان اسرائیل و حماس نزدیک می‌سازد. هرچند ممکن است برای هواداران حماس و فلسطینیان خشم‌برانگیز باشد، اما باید با دقت و به‌دور از احساسات آیینی و مسلکی به ویژگی‌های آن از نقطه نظر قانونی و مشروع بودن جنگ پرداخته شود. عملیات نظامی حماس علیه اسرائیل در هفتم اکتبر سال ۲۰۲۳، از منظر حقوق بین‌الملل، به‌وضوح مصداق جنگی ناعادلانه است. به این معنا که این حملات نه تنها از لحاظ قانونی و اخلاقی توجیه‌پذیر نیستند، بلکه اساساً غیرقانونی و غیرمشروع به شمار می‌روند. برای روشن‌تر شدن موضوع، باید گفت که هیچ‌گونه دلیل قانونی یا مشروع حقوقی بین‌الملل برای دست زدن به چنین جنگی از سوی حماس وجود ندارد. از این رو، طبق مقررات حقوق بین‌الملل، حماس و حامیان آن در این حملات مسئول شناخته می‌شوند و باید در قبال اقدامات خود پاسخگو باشند. به عبارت دیگر، به دلیل نقض اصول حقوقی و اخلاقی که جامعه بین‌المللی آن‌ها را به رسمیت شناخته است، حماس، حامیان، طرف‌های مرتبط با آن، و همه توجیه‌کنندگان آن مرتکب جنایت جنگی شده‌اند و باید طبق قوانین بین‌المللی مجازات شوند. علاوه براین، از منظر «عدالت در جنگ» نیز، حماس و نیروهای حامی آن معیارهای بین‌المللی مانند مقاوله‌نامه‌های ژنو را نقض کرده‌اند. این مقاوله‌نامه‌ها به‌طور خاص به حمایت از غیرنظامیان در زمان جنگ و رعایت حقوق بشردوستانه در عملیات نظامی اشاره دارند. بنابراین، حملات حماس که به کشتن و به اسارت گرفتن غیرنظامیان و وارد آوردن خسارات به آن‌ها منجر شده است، نه تنها جنایت جنگی است، بلکه نقض آشکار این قواعد بشردوستانه به شمار می‌رود.[۱۰٤]

فصل دهم:

ممنوعیت سپر انسانی در عملیات نظامی

طرح موضوع

خیلی پیشتر از تجاوز اخیر حماس به کشور اسرائیل، و سپس ایجاد سپر انسانی در غزه برای بازداشتن عملیات اسرائیل، گزارشاتی پیرامون این اقدام انسانی توسط حماس انتشار یافته بود. یکی از این گزارشات توسط ناتو تهیه شده و استفاده از سپر انسانی توسط حماس در فاصله سال‌های میان ۲۰۰۸ تا ۲۰۱۴ را توضیح داده است. در این گزارش آمده است که حماس از این واقعیت آگاه بوده است که اسرائیل سعی دارد خسارات جانبی را به حداقل برساند

[۱۰٤] برای مطالعه بیشتر به چندین نوشتار که پیشتر در کیهان لندن به چاپ رسیده‌اند، مراجعه نمایید.

و می داند که حساسیت نسبت به تلفات غیرنظامیان وجود داشته است. بنابراین استفاده حماس از سپر انسانی احتمالاً با هدف به حداقل رساندن آسیب‌پذیری‌های خود از طریق محدود کردن آزادی عمل نیروهای دفاعی اسرائیل می باشد. هدف از انجام این اقدامات نیز به دست آوردن اهرم‌های دیپلماتیک و افکار عمومی است. درحقیقت، حماس از همان سال‌های اول به دست گرفتن قدرت در غزه سعی کرده است اسرائیل را به‌عنوان متجاوزی که غیرنظامیان را به شکل بی‌رویه‌ای هدف قرار می‌دهد، معرفی کند. رایج‌ترین استفاده حماس از سپر انسانی عبارتند بوده‌اند از:

شلیک راکت، توپخانه و خمپاره از مناطق پرجمعیت غیرنظامی یا در مجاورت آن، اغلب از یا نزدیک تأسیساتی که باید مطابق با مقاوله‌نامه‌های ژنو محافظت شوند، مانند مدارس، بیمارستان‌ها یا مساجد.

مکان یابی زیرساخت‌های نظامی یا مرتبط با امنیت مانند مقرها، پایگاه‌ها، تسلیحات، مسیرهای دسترسی، یا مواضع دفاعی در داخل یا نزدیک به مناطق غیرنظامی.

حفاظت از خانه‌ها و تأسیسات نظامی تروریست‌ها یا نجات تروریست‌هایی که توسط ارتش اسرائیل محاصره شده یا به آنها هشدار داده شده است.

مبارزه با ارتش اسرائیل از مناطق مسکونی و تجاری یا در مجاورت آنها، از جمله استفاده از غیرنظامیان برای ماموریت‌های جمع‌آوری اطلاعات.[۱۰۵]

این گزارش که در سال ۲۰۱۹ تهیه شده است ادامه می‌دهد که با درگیر شدن در این اقدامات، حماس یک سناریوی برد-برد را به کار گرفته است. منظور این است که اگر واقعاً ارتش اسرائیل از نیروی ضربتی استفاده کند که بواسطه آن تعداد تلفات غیرنظامیان افزایش می‌یابد، حماس می‌تواند از آن به عنوان سلاحی برای پیشبرد اهداف خود استفاده کند. درحقیقت، می‌تواند اسرائیل را به ارتکاب جنایات جنگی متهم کند که با توجه به قوانین بین‌المللی این امر به اعمال طیف وسیعی از تحریم‌ها منجر می‌شود. از سوی دیگر، اگر ارتش اسرائیل استفاده از قدرت نظامی خود در غزه را برای جلوگیری از آسیب‌های جانبی محدود کند، حماس کمتر در برابر حملات اسرائیل آسیب‌پذیر خواهد بود و در نتیجه می‌تواند در حین ادامه جنگ از دارایی‌های خود محافظت کند. به عبارت بهتر، با این شیوه حماس قادر خواهد بود آسیب پذیری خود را به حداقل برساند. در این گزارش آمده بود که حماس در مواجهه با تحولات جغرافیای سیاسی در منطقه، استراتژی عملگرایانه‌تری را برای آینده در نظر گرفته است. با این حال، حماس به طور همزمان خود برای دور دیگری از درگیری مسلحانه با اسرائیل آماده کرده است. اگر واقعاً این اتفاق بیفتد و با توجه به موفقیت عمل سپر انسانی، دلایل زیادی وجود دارد که باور کنیم حماس به استفاده از غیرنظامیان به عنوان سپر انسانی ادامه خواهد داد.

---

[105] Hybrid Threats: Hamas' Use of Human Shield in Gaza. *NATO StartCom*. June 06, 2019.

در این ارتباط پرسش‌هایی ذهن کنجکاو را به خود مشغول می‌سازد. هرچند عقل سلیم بخوبی در می‌یابد که استفاده از شهروندان به عنوان سپری برای حفاظت از خود در عملیات نظامی نمی‌تواند قابل پذیرش باشد، آیا قواعد حقوقی خاصی توسط جامعه بین‌المللی برای مقابله با این اقدامات غیر انسانی وجود دارد؟ اگر چنین است، این قوانین بر اساس چه استدلال‌هایی تهیه شده‌اند، و در کدامین حوزه حقوقی بین‌الملل مطرح شده‌اند؟ اینگونه قوانین چه قدرت اجرایی الزام‌آوری دارند؟ هدف این نوشتار پاسخ به اینگونه پرسش‌هاست.[۱۰۶]

رعایت حدود انسانی در حقوق عرفی بین‌المللی

هرچند که موضوعات مربوط به سپر انسانی پدیده‌ای است که به تازگی مورد توجه مردم و یا رسانه‌ها قرار گرفته است، اما ادبیات حقوق بین‌الملل و همچنین رویه‌های قضایی از پیش و به‌گونه‌ای عمیقتر این موضوع را مورد بررسی قرار داده و قانون‌گذاری لازم را نیز در رابطه با آن پیشنهاد کرده‌اند. تازگی طرح بحث سپر انسانی از سال‌های بعد از جنگ سرد که در طی آن جنگ‌های پیشین جای خود را به نبردهای برآمده از اختلافات داخلی دادند، بیشتر جلوه‌گر شد. به عنوان مثال، هنگامی که نیروهای ناتو قصد ورود به جنگ‌های داخلی یوگسلاوی سابق را داشتند، موضوع سپر انسانی به بحث‌های حقوقی بین‌الملل کشیده شد. موضوع این بود که در جریان بمباران پل های شهر بلگراد و یا خطوط مواصلاتی، تعداد زیادی از مردم غیر نظامی جان خود را از دست دادند. به همین ترتیب، به گزارش گاردین در سال ۲۰۰۲، تعدادی قریب به ۲۰۰ داوطلب بین‌المللی، خود را در رام الله و دو اردوگاه پناهندگان در بیت لحم مستقر کردند تا «سپر انسانی» برای خانواده‌های فلسطینی تشکیل دهند. در پاسخ به این رخداد داوطلبانه، اسرائیل هشدار داد که هر خارجی که ترجیح دهد در رام الله بماند، این کار را با خطر اشتباه گرفته شدن با مردان مسلح فلسطینی انجام داده است.[۱۰۷] همچنین در جریان عملیات نظامی علیه عراق در سال ۲۰۰۳، سپرهای انسانی معمولاً به عنوان یک تکنیک ضد هدف استفاده می‌شدند. نیروهای عراقی، به ویژه شبه‌نظامیان داوطلب نه تنها در مکان‌هایی که غیرنظامیان حضور داشتند، پنهان می‌شدند، بلکه غیرنظامیان نیز با زور به عنوان سپر انسانی مورد استفاده قرار می‌دادند. در جریان جنگ خلیج فارس در سال ۱۹۹۱، عراق اعلام کرد از اسیران جنگی به عنوان سپر انسانی به منظور جلوگیری از حملات به مکان‌های استراتژیک دارد عراق استفاده خواهد کرد. گروگان‌های خارجی نیز برای حفاظت از آنها در نزدیکی سدها، پالایشگاه های نفت و کارخانه های فولاد قرار گرفتند. حکم حقوقی بین‌المللی راجع به اینگونه عملیات خدعه‌آمیز چیست؟

به عنوان یک حکم کلی حفاظت از جان مردم غیر نظامی امری مطلق است که همه طرفیت در نبردهای نظامی باشد بطور مطلق مورد توجه قرار داده و در اجرای آن بکوشند. این قاعده مطلق بودن عدم انجام عملیات نظامی بر علیه مردم غیرنظامی از منطق برقراری

---

[۱۰۶] به خوانندگان گرامی توصیه می‌شود به مقاله‌ای که پیشتر و با عنوان «جنگ حماس علیه اسرائیل از دید حقوق بین‌الملل؛ جنگ تجاوزکارانه و جنایت جنگی» در کیهان لندن انتشار یافت، مراجعه نمایند.

[107] Britons Join 200 in Human Shield, *Guardian*, April 01, 2002.

وجه تفکیکی میان رزم‌آوران و مردم عادی سرچشمه می‌گیرد. رویه‌های تاریخی که در حقوق بین‌الملل عرفی تبلور یافته‌اند، این قاعده کلی را به نمایش می‌گذارند. حدود ۴۰۰ سال پیش از میلاد مسیح، سان تزو در هنر جنگ، به رزم‌آوران توصیه می‌کند تا دقت کافی برای حفاظت از جان زخمی‌ها و اسیران جنگی داشته باشند، زیرا هدف جنگ خسته کردن و از پای درآوردن دشمن است و نه اینکه عملیات جنگی با ترور همراه باشد و رعب و وحشت ایجاد کند. خداوندگاران حقوق بین‌الملل ضرورت در نظر داشتن اصل تفاوت قائل شدن میان نیروهای نظامی و غیرنظامی را در پرتو حقوق طبیعی توضیح دادند. انسان قادر است بواسطه قوه عقلایی خود دریابد که قوانینی در طبیعت وجود دارد که اجرای عدالت را حکم می کنند. بر این اساس، مصونیت بیگناهان شامل زنان و کودکان، سالخوردگان، اسیران جنگی، و زخمی ها باید بعنوان دستورالعمل جنگی توسط طرفین درگیر در نبردها رعایت شود. مناطق مسکونی، تاسیسات آب اشامیدنی، مراکز مذهبی و آموزشی باید مشمول قاعده تفکیک قرار گرفته ، هدف عملیات جنگی قرار نگیرند. فرانسیسکو دو ویتوریا، حقوق‌دان مشهور، بیگناهان را شامل زنان، کودکان، کشاورزان، دیگر جمعیت‌های غیرنظامی صلح‌جو، و روحانیون و اعضای مذاهب معرفی می‌کند. درحقیقت قاعده تناسب داشتن که علمای مسیحی در تئوری جنگ‌های عادلانه معرفی کرده بودند، توسط حقوق دانان بین‌المللی عصر مدرن مورد توجه قرار گرفت. هوگو گروسیوس در کتاب جنگ و صلح اینگونه قواعد را در قالب مقررات حقوقی معرفی نمود.

اما تدوین نظام‌مند محدودیت‌های ضروری بر عملیات جنگی برای رعایت حدود انسانی، دستورالعمل‌های ارتش ایالات متحده پیرامون رفتارها و عملیات در میدان نبرد بود که توسط «فرانسیس لیبر» در سال ۱۸۶۳ و در طول جنگ داخلی آمریکا تهیه شد. دستورالعمل لیبر اصل ضرورت[۱۰۸] نظامی را مورد توجه قرار داده بود. براساس این اصل، هرنوع عملیات جنگی باید شامل اقداماتی باشد که برای رسیدن اهداف جنگ ضروری باشد. آشکارا این اصل ضرورت نمی‌توانست از دکترین مسیحی جنگ مشروع جدا باشد. یعنی اینکه حتما باید دلیل موجهی برای دفاع از خود وجود داشته باشد. این اقدامات با رعایت حدودی همراه است و ضرورتا باید بر مبنای قاعده تناسب[۱۰۹] قرار گیرد. هدف دستورالعمل این بود تا از شدت عملیات جنگی را که به دلیل اقدامات صنعتی دامنه تخریبی بالایی پیدا کرده بودند، کاهش داده و آنرا به ضوابطی همراه سازد تا آسیب کمتری به مردم وارد شود. اینگونه محدودیت‌ها به انجام و هدایت عملیات جنگی بخوبی می‌توانند بازتاب دهنده حقوق عرفی بین‌المللی باشند که حتی در صورت فقدان قوانین نوشته مانند مقاوله‌نامه‌های بین‌المللی، انجام اقدامات نظامی را با شرایطی همراه می سازد. دستورالعمل‌های لیبر در کنفرانس بروکسل در سال ۱۸۷۴، مورد توجه قرار گرفته و به نوبه خود به منبع الهامی برای مقاوله‌نامه‌های لاهه تبدیل شدند. مقاوله نامه‌های لاهه (۱۸۹۹-۱۹۰۷) با تدوین قوانین جنگ و ممنوعیت‌ها بر اقدامات و عملیات نظامی، پایه‌های آنچه که امروزه به عنوان حقوق بشردوستانه بین‌المللی

---

108 Just reason for waging war and its conduct considering certain humanitarian criteria.
109 The principle of proportionality in terms of the methods facilitating the goals in the self-defence operations.

شناخته می‌شوند را بنا نهادند. این شاخه از حقوق بین‌الملل عمومی در مقاوله‌نامه‌های ژنو سال ۱۹۴۷ و سپس سه پروتکل الحاقی به آنها در سال ۱۹۷۷، مبانی موضوعات و مباحث کنونی در باره چگونگی عملیات جنگی است.

حقوق بشردوستانه بین‌المللی و موضوع سپر انسانی

مقاوله‌نامه‌های ژنو چهار دسته از قوانین را برای انجام حقوقی و مشروع عملیات جنگی در نظر گرفته‌اند.

- اولین مقاوله‌نامه: برای بهبود وضعیت مجروحان و بیماران نیروهای مسلح در میدان نبرد

- مقاوله‌نامه دوم: برای بهبود وضعیت اعضای مجروح، بیمار و کشتی غرق شده نیروهای مسلح در دریا

- مقاوله‌نامه سوم: در رابطه با رفتار با اسیران جنگی

- مقاوله‌نامه چهارم: در رابطه با حمایت از افراد غیرنظامی در زمان جنگ

به این مقاوله‌نامه‌ها سه پروتکل اختیاری اضافه و ملحق شده‌اند که دوتای آنها به موضوع این نوشتار ارتباط دارند:

- پروتکل اول: در مورد حفاظت از قربانیان غیرنظامی جنگ بین‌المللی

- پروتکل دوم: مربوط به حمایت از قربانیان درگیری‌های مسلحانه غیر بین‌المللی

از آنجاییکه سپر انسانی از پیچیده‌ترین موضوعات مربوط به حقوق بشردوستانه بین‌المللی می باشد، با مراجعه به این مقاوله‌نامه‌ها می‌توان آنرا با روشنی بیشتری توضیح داد. بند ۱ از ماده ۲۳ از مقاوله‌نامه سوم ژنو با صراحت ایجاد سپر انسانی را بر خلاف و نقض کامل حقوق بشردوستانه بین‌المللی معرفی می‌کند:

> هیچ اسیر جنگی را نباید در هر زمانی به مناطقی که ممکن است در معرض آتش جنگی باشد قرار داد، فرستاده، و یا در آنجا بازداشت کرد. همچنین نمی‌توان از اسیران جنگی برای مصون نگه داشتن نقاط یا مناطق خاصی از عملیات نظامی استفاده کرد.

ماده مذکور توضیح می‌دهد که اسیران جنگی باید به همان میزان که جمعیت غیرنظامی محلی در برابر بمباران هوایی و سایر خطرات جنگی محافظت می‌شوند، باید مورد حمایت قرار گیرند. علاوه براین، هر زمان که ملاحظات نظامی اجازه می‌دهد، اردوگاه‌های اسیران

جنگی باید حروف خاص و معینی نشان داده شوند بگونه‌ای که به‌طور واضح از هوا قابل مشاهده باشند. این امر باعث می‌شود تا در عملیات بمباران هوایی جان اسیران جنگی مورد محافظت قرار گیرد. بند ۱ از ماده ۱۳ پروتکل الحاقی دوم به مقاوله‌نامه چهارم ژنو نیز میگوید که «جمعیت غیرنظامی و افراد غیرنظامی از حمایت عمومی در برابر خطرات ناشی از عملیات نظامی برخوردار خواهند بود».

ماده ۲۴ از مقاوله‌نامه چهارم ژنو ضمن باز تعریف همان متن ماده بالا، ابعاد تکمیلی بیشتری به آن اضافه می‌کند:

> طرف‌های درگیر در نبرد تدابیر لازم را اتخاذ خواهند کرد تا اطمینان حاصل کنند که کودکان زیر پانزده سال که در نتیجه جنگ والدین خود را از دست داده‌اند، یا از خانواده خود جدا شده‌اند، به حال خود رها نشوند .... طرف‌های درگیری با موافقت کشور حامی، در صورت امکان، و تحت تدابیر لازم برای رعایت اصول مندرج در بند اول این ماده، پذیرش چنین کودکانی را در یک کشور بیطرف در طول مدت درگیری‌ها را تسهیل خواهند کرد.

عدم ارجاع روشن به نبردهای نظامی میان کشورها در ماده مذکور می تواند دامنه‌های تفسیر قاعده مربوط به ضرورت حفاظت از جان غیرنظامیان را به مرزهایی فراتر از نبردهای رسمی میان کشورها توسعه داده و این اصول حقوق بشردوستانه را همچنین شامل نبردهایی دانست که میان نهضت‌های رهایی بخش و کشورها در جریان می‌باشد، و یا اقدامات نظامی که توسط نیروهای درگیر در جنگ‌های داخلی هستند، و یا حتی عملیات تروریستی انجام می‌شوند. این تفسیر را می‌توان از بند ۷ از ماده ۵۱ پروتکل الحاقی بر مقاوله‌نامه چهارم ژنو استنباط کرد.

حضور یا تحرکات جمعیت غیرنظامی یا افراد غیرنظامی نباید برای مصون ساختن نقاط یا مناطق خاصی از عملیات نظامی، به ویژه در تلاش برای محافظت از اهداف نظامی در برابر حملات یا ممانعت از عملیات نظامی استفاده شود. طرف‌های درگیر نباید جمعیت غیرنظامی یا افراد غیرنظامی را به منظور محافظت از اهداف نظامی در برابر حملات یا محافظت از عملیات نظامی هدایت کنند.

این ماده فقط به عملیات نظامی ارجاع می‌دهد صرف نظر از اینکه آیا اینگونه عملیات نظامی میان کشورها در جریان می‌باشد یا اینکه میان کشوری با نیروهای غیر دولتی در جریان می‌باشد. بنابراین دامنه ممنوعیت مذکور بی‌تردید شمال عملیاتی می باشد که حماس از سال ۲۰۰۸ تا به امروز انجام داده است. نکته ظریفی که برای اینگونه تفاسیر باید در نظر داشت این است که شکل بخشیدن به سپر انسانی، به شرح مندرج در بند ۱ از ماده ۲۳ مقاوله‌نامه سوم، ممکن است دو حالت داشته باشد. اول اینکه برنامه‌ریزان اینگونه عملیات غیرانسانی ممکن است شهروندان عادی را در اطراف مراکز حساس نظامی و عملیاتی مستقر

سازند تا مانع از انجام عملیات دفاع مشروع شوند. یا اینکه مقرهای فرماندهی و دیگر تاسیسات نظامی را، آنگونه که از رفتارها و مواضع حماس مشاهده می‌شود، در میان مناطق مسکونی، بیمارستان‌ها، مدارس، و دیگر تاسیسات زیربنایی قرار دهند تا بتوانند از آن به عنوان سپری در مقابل عملیات دفاع مشروع رقیب خود استفاده کنند.

بند ۴ از ماده ۱۱ پروتکل الحاقی اول به مقاوله‌نامه‌های ژنو، این مورد آخری، یعنی استفاده از تاسیسات پزشکی و بیمارستان‌ها، که حماس آشکارا از آن استفاده می‌کند، را نیز توضیح داده است:

> تحت هیچ شرایطی نباید از واحدهای پزشکی برای محافظت از اهداف نظامی در برابر حمله استفاده شود. در صورت امکان، طرف های درگیر باید اطمینان حاصل کنند که واحدهای پزشکی به گونه‌ای قرار دارند که حملات علیه اهداف نظامی امنیت آنها را به خطر نیندازد.

دراینگونه شرایط این واقعیت مشخص است که طرفی که دست به ایجاد سپر انسانی می زند، نمی‌تواند نیرنگ و خیانت خود به مردم را پنهان سازد. ابعاد خدعه آمیز نهفته در اینجا سپر انسانی به عنوان ابزاری جنگی به اینگونه عملیات ماهیت کیفری منتسب می‌کند. پاراگراف ۲۳ از بخش ب، در زیرمجموعه دوم از ماده ۸ اساسنامه دادگاه کیفری بین‌المللی تصریح می کند که ایجاد سپر انسانی جنایتی جنگی است. یعنی اینکه ابعاد حقوق بشردوستانه بین‌المللی را با حقوق کیفری بین‌المللی می‌آمیزد تا توضیح دهد چرا نباید از افراد غیرنظامی به عنوان سپری و ابزاری در عملیات نظامی استفاده کرد. «استفاده از حضور غیرنظامیان یا سایر افراد حفاظت شده برای مصون نگه داشتن برخی نقاط، مناطق یا نیروهای نظامی از عملیات نظامی» تشکیل دهنده جنایت جنگی می‌باشد.

موضوع نیرنگ بکار بردن برای جلوگیری از عملیات جنگی با استفاده از مردم و گروه‌های غیر نظامی، یک نکته ظریف دیگری را نیز به میان می آورد. در مرکز طراحی ایجاد سپرانسانی دو نکته ذهنی و یا انگاشتی دیده می شود. اول اینکه طراحان عملیات سپر انسانی به روشنی اصل «حسن نیت» را که از اصولی‌ترین قواعد حقوقی بین‌الملل است زیرپا می‌گذارند.[۱۱۰] یعنی اینکه آنها خدعه و پیمان شکنی را در الویت اهداف خود قرار داده و از هر نوع پایبندی به اصول انسانی استنکاف می ورزند. دومین نکته مهم این است که آنان حسن نیت طرف مقابل خود را با بکار بردن خدعه و نیرنگ به زوال می کشانند. آنگونه که امروزه بخوبی مشاهده می شود، طرف مقابل متهم می‌شود که به اصول انسانی پایبند نیست و دست به کشتار غیرنظامیان و افراد بیگناه زده است. شایان ذکر است بکاربردن نیرنگ در عملیات جنگی در مود نظامیان نیز با ممانعت قانونی همراه است. نیروهای نظامی نباید با ایجاد شیوه‌های مبتنی بر خدعه و نیرنگ افراد نظامی رقیب را دستگیر کرده، زخمی ساخته، و یا از بین ببرند. این ممنوعیت در بند ۱ از ماده ۳۷ پروتکل الحاقی توضیح داده شده است:

---

[۱۱۰] نگاه کنید به بند ۲ از ماده ۲ منشور ملل متحد.

کشتن، مجروح کردن یا دستگیر کردن دشمن با توسل به خدعه و نیرنگ ممنوع است. اعمالی که اعتماد دشمن را بر می‌انگیزد..... اعمال زیر از مصادیق خیانت است:

الف) تظاهر به قصد مذاکره تحت پرچم آتش بس یا تسلیم؛

ب) تظاهر به ناتوانی ناشی از زخم یا بیماری؛

ج) تظاهر به وضعیت غیرنظامی و غیر نظامی. و

(د) تظاهر به وضعیت حفاظت شده با استفاده از علائم، نشان ها یا لباس‌های سازمان ملل متحد یا کشورهای بی طرف یا سایر کشورهایی که طرف منازعه نیستند.

البته نیروهای نظامی ممکن است از حیله‌هایی استفاده کنند تا بتوانند بر رقیب خود غلبه کنند. استفاده از استتار، فریب، عملیات ساختگی و اطلاعات نادرست (همان ماده، بند ۲). اما می بایست تفکیک روشنی میان این نوع نیرنگ‌ها و ایجاد خدعه برای سواستفاده از حسن نیت طرف مقابل برقرار کرد. موارد بالا، به شرح بند ۱ از ماده ۳۷ با هیچ اصول انسانی نمی‌تواند سازگاری داشته باشد.

هرچند ایجاد سپر انسانی به عنوان نیرنگی در عملیات نظامی ممنوع می‌باشد و مجازات جنایت جنگی برای آن درنظر گرفته شده است، موضوع موقعیت افرادی که با میل و رضایت خود در ایجاد سپر انسانی مشارکت می کنند، از پیچیدگی‌های مربوط به حقوق بشر دوستانه بین‌المللی است. حکم کلی را بند ۳ از ماده ۱۳ پروتکل الحاقی دوم به مقاوله‌نامه چهارم ژنو بیان می‌کند.

> غیرنظامیان از حمایتی که به موجب این بخش ارائه می‌شود (یعنی جمعیت غیرنظامی و افراد غیرنظامی از حمایت عمومی در برابر خطرات ناشی از عملیات نظامی برخوردار خواهند بود)، برخوردار خواهند بود، مگر اینکه و برای زمانی که مستقیماً در درگیری‌ها شرکت کنند.

اما موضوع با پیچیدگی‌های بیشتری همراه است. آیا کسانی که برخی از مردم را با فریب‌های آیینی و مسلکی به اینگونه مسلخ می کشند مسئول هستند، یا اینکه خود آن مردم هم می‌بایست مسئولیت تصمیم خود را برعهده بگیرند؟ حکم حقوقی مربوط به سپر انسانی در مواردی که گروه‌هایی از مردم با ابزارهای قهرآمیز توسط رهبران در سپر انسانی قرار می‌گیرند چیست؟ آیا به این دلیل که جان این مردم باید مورد محافظت قرار گیرد، می‌بایستی عملیات نظامی، بویژه دفاع مشروع متوقف شود؟

سپر انسانی داوطلبانه

در ابتدا باید یکبار دیگر قاعده کلی ممنوع بودن آسیب رساندن به افراد و گروه‌های غیر نظامی را یادآوری نمود. بند ۷ از ماده ۵۱ پروتکل اول الحاقی به مقاوله‌نامه چهارم ژنو این توضیحات را فراهم می‌آورد:

> حضور یا به حرکت درآوردن گروه‌ها یا افراد غیرنظامی نباید برای مصون ساختن نقاط یا مناطق خاصی از عملیات نظامی، به ویژه در تلاش برای محافظت از اهداف نظامی در برابر حملات یا محافظت از آنها استفاده شود. طرفهای درگیر نباید گروه‌ها و یا افراد غیرنظامی را به منظور محافظت از اهداف نظامی در برابر حملات یا محافظت از عملیات نظامی هدایت کنند.

این نوآوری قابل تحسینی است که می‌کوشد علاوه بر اسیران و نظامیان زخمی شده در حین عملیات جنگی، حفاظت از جان مردم عادی را نیز تحت قواعد بشردوستانه قرار دهد. اما باز همان پرسش‌ها دوباره مطرح می‌شوند. در شرایطی که افراد و یا گروه‌هایی با تمایل خود به سپر انسانی می‌پیوندند، و یا اینکه با اجبار به آنجا کشیده می شوند، حکم حقوقی چیست؟ کسانی ممکن است استدلال کنند که چون یکی از طرفیین در موقعیت ضعیف تری قرار دارد، و یا اینکه بنا بر شواهد تاریخی ناگزیر شده است سپر انسانی را برای حفاظت از اهداف خود شکل بخشد، عملیات نظامی بر اینگونه سپرهای انسانی باید متوقف شود. اما پرسش دیگری این استدلال را به چالش می‌کشد: آیا اینگونه استدلال نافی حق ذاتی دفاع مشروع، بویژه در مواردی که «دفاع جنبه حائل کننده و بازدارنده»[111] بخود می‌گیرد نیست؟ این پرسش هنگامی بیشتر ذهن را بخود مشغول می کند که طرف ضعیفتر در نبرد با حیله گری می کوشد طرف مقابل خود را از حق دفاع مشروع، زیر عناوین همدردی با مردم غیرنظامی، باز دارد. این در حالی است که، طبق ماده ۲۸ مقاوله نامه چهارم ژنو، اساس و ماهیت اینگونه خدعه‌ها از بنیان باطل و جنایت‌کارانه است.

اما مشکل پیچیده همچنان لاینحل باقی مانده است. زمانی که مقاوله‌نامه‌های ژنو تهیه شدند، اینگونه نیرنگ‌ها شاید با این بی رحمی و یا فریبندگی وجود نداشتند. بنابراین هیچ معیار مشخصی هم بوجود نیامد که توضیح دهد در چه شرایطی آن افراد غیر نظامی که با اراده خود و یا با اجبار به سپر انسانی ملحق شده‌اند باید مورد حفاظت قرار گیرند. اما امروزه شرایط تغییر یافته است. حماس با بکار گرفتن غیرانسانی‌ترین خدعه‌های ممکن، مقرهای فرماندهی و تاسیسات خود را در زیر بیمارستان‌ها، مکان‌های آموزشی، و یا منازل مسکونی قرار داده است. اینگونه نیرنگ‌ها به گزارش ناتو از سال ۲۰۰۸ شروع شده و تا امروز ادامه داشته است. مردم غزه از همان آغاز بخوبی از انجام این نیرنگ‌های غیرانسانی و شنیع آگاهی کامل داشته‌اند، اما حتی یک نشانه اعتراض از سوی آن آنها شنیده نشده است. آیا این سکوت نشانه توافق با طرح‌های حماس است؟ پاسخ را باید در همان مفهوم حیله‌گری جستجو کرد. آیا حیله گری حماس را مردم ساکن غزه هم تایید کرده‌اند، درحالیکه آنها شاهد حفر تونل‌ها و

---

[111] Interceptive self-defeince

تاسیسات نظامی در زیر منازل خود، مساجد، بیمارستان‌ها و یا نهادهای آموزشی بوده‌اند. عنصر آگاهی داشتن در شکل گیری سپر انسانی و سکوت در قبال آن، آیا نمی‌تواند به‌عنوان رضایت و مشارکت در زمینه سازی برای جنایت کشتار شهروندان غیرنظامی تعبیر شود؟ پاسخ و قضاوت در اختیار خوانندگان می باشد. اگر حتی بخش ناچیزی از آن مردم با اینگونه عملیات مخالفت داشته‌اند، چرا هرگز آنرا بازتاب نداده‌اند؟ آیا تعداد ۷ هزار نفر از مردم ساکن غزه که روزانه برای کار به اسرائیل می‌رفتند و سپس به منازل خود باز می‌گشتند، و یا آنهایی با جهان خارج ارتباط داشتند، نمی‌توانستند اینگونه حیله‌گری‌ها را برای جلوگیری از اینگونه فجایع آشکار سازند؟

البته ماده ۵۸ پروتکل الحاقی اول تعهداتی را بر عهده نیروهایی که در عملیات جنگی درگیر هستند می‌گذارد. بخصوص بند ۳ از ماده مذکور صراحت بیشتری را در این باره نشان می‌دهد. طرفین درگیر باید «اقدامات احتیاطی لازم را برای محافظت از جمعیت غیرنظامی، افراد غیرنظامی و اشیاء غیرنظامی تحت کنترل آنها در برابر خطرات ناشی از عملیات نظامی اتخاذ کنند». با اینحال، این آشکار است که شیوه‌های غیرانسانی که در ایجاد شکل‌گیری سپر انسانی بکار گرفته می‌شوند، ضرورت بازبینی در ماده مذکور را ناگزیر سازند. آیا آنچه حماس انجام می‌دهد، و مردم غزه هم به آن رضایت می دهند، بازهم قاعده ضرورت دفاع از جان مردم غیرنظامی را به عنوان امری مطلق می‌پذیرد؟ می‌بینیم که قضاوت امری بسیار مشکل است. از یکسو، نمی‌توان از دست رفتن جان مردمان بیگناه بویژه کودکان، سالخوردگان، و زنان را پذیرفت، در حال که از دیگرسو نمی‌توان ماهیت حیله‌گرایانه قرار گرفتن داوطلبانه در سپر انسانی را نیز به آسانی نادیده انگاشت. در این شرایط اعمال قاعده «جداسازی مردم غیرنظامی از نظامی» به سختی قابل درک و اجراست.

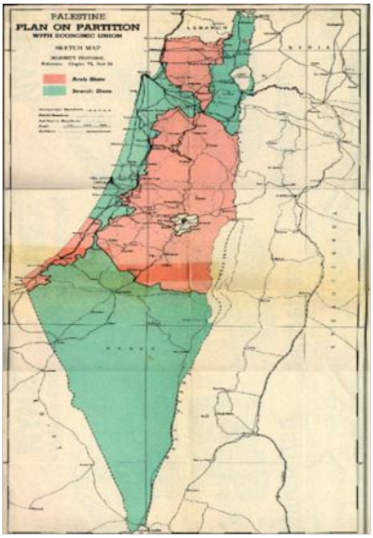
فصل یازدهم:
راه حل‌ها و ابتکارات برای موضوع فلسطین

طرح موضوع

نبردهای اخیر میان اسرائیل و حماس راه حل دو کشوری را برای حل مناقشه دوباره در مرکز توجهات قرار داده است. در جهان دیپلماسی و سیاست بین‌الملل، به همراه ابعاد حقوقی بین‌الملل مناقشه، راه حل دو کشوری با موضوع مشکلات امنیتی پیش روی اسرائیل، و بازسازی غزه کانون اصلی توجهات است. اما نخست وزیر اسرائیل، بنیامین نتانیاهو، مخالفت خود را با حاکمیت فلسطین اعلام کرده و گفته است که در مورد کنترل کامل امنیتی اسرائیل در غرب اردن سازش نخواهد کرد. به درستی موانع بر سر راه چیست؟ برای دستیابی

به راه حلی قابل دستیابی و واقع بینانه چه باید کرد؟ این نوشتار مروری بر مهمترین موضوعات مربوط به مناقشه میان فلسطین و اسرائیل دارد.

مروری کوتاه بر مناقشه



در آغاز درگیری‌ها در فلسطین تحت حاکمیت بریتانیا میان یهودیان مهاجر به این منطقه و اعراب ساکن منطقه فلسطین به اشکال مختلفی بوجود آمد. یهودیانی که از آزار و شکنجه در اروپا فرار می‌کردند، به دلیل پیوندهایی کتاب مقدس آنها با این سرزمین اشاره می‌کرد، به دنبال سرزمینی ملی برای خود بودند، و این سرزمین فلسطین بود.

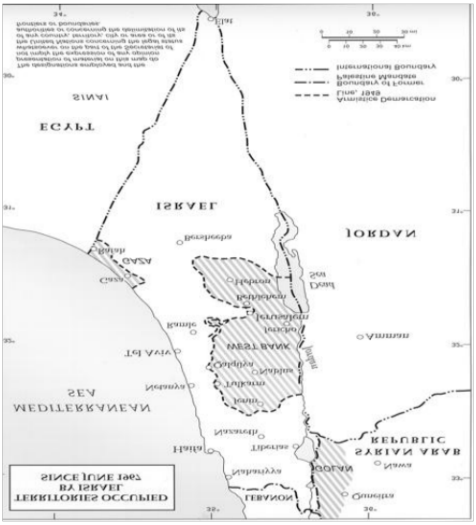
در سال ۱۹۴۷، مجمع عمومی سازمان ملل متحد با تصویب قطعنامه شماره ۱۸۱ با طرحی موافقت کرد که فلسطین را به دو کشور عربی و یهودی با حاکمیت بین‌المللی بر بیت المقدس تقسیم می‌کرد. این طرح توسط کمیته موقت حل مشکل فلسطین تهیه شده بود. رهبران یهودی این طرح را پذیرفتند که ۵۶ درصد از زمین را به آنها داد. اما اتحادیه عرب آن را رد کرد.

کشور اسرائیل در ۱۴ ماه مه ۱۹۴۸ اعلام موجودیت نمود. یک روز بعد، پنج کشور عربی به اسرائیل حمله کردند. این جنگ با کنترل ۷۷ درصد از خاک منطقه توسط اسرائیل به پایان رسید. حدود ۷۰۰۰۰۰ فلسطینی گریختند یا از خانه های خود رانده شدند و به اردن، لبنان و سوریه و همچنین در غزه، کرانه باختری و بیت المقدس شرقی سرازیر شدند. در سال ۱۹۴۹ مرزهای میان کشور اسرائیل و فلسطینی‌ها که سرزمین خود را بخشی از اتحاد عربی می‌دانستند، تعیین شد. درواقع براساس قراردادهای آتش بس در سال ۱۹۴۹ بین اسرائیل و مصر، لبنان، اردن و سوریه امضا شد، آنها رسماً به خصومت‌های جنگ اعراب و اسرائیل در سال پایان دادند و همچنین خط سبز را تعیین کردند که سرزمین‌های تحت کنترل اعراب را تا پیروزی اسرائیل در سال ۱۹۶۷ از اسرائیل جدا کرد.

از زمان جنگ اول اعراب با اسرائیل در سال ۱۹۴۸، درگیری‌هایی به طور متناوب میان اسرائیل و اعراب فلسطینی و نیروهای عرب از کشورهای همسایه درگیر اتفاق افتاده بود. در ۷ آوریل ۱۹۶۷ نبردی هوایی میان اسرائیل و کشورهای عربی صورت گرفت که طی آن اسرائیل ۶ فروند هواپیمای میگ سوری را بر فراز بلندی های جولان سرنگون کرد. این امر باعث شد که جمال عبدالناصر، رئیس جمهور مصر، بلافاصله پیشنهاد کمک به سوریه در صورت حمله آینده اسرائیل را بدهد. این موضوع پیوند میان مصر و سوریه را مستحکم‌تر نمود. در ۱۳ ماه می، جمال عبدالناصر پیامی محرمانه از اتحاد جماهیر شوروی سابق دریافت کرد که به موجب آن هم مصر و هم سوریه با تسلیحات مورد حمایت و پشتیبانی قرار می‌گرفتند. در ۱۴ همان ماه می مصر ارتش خود را بسیج کرد و سه روز بعد از دبیرکل سازمان ملل متحد خواست تا نیروهای اضطراری سازمان ملل را که از زمان پایان بحران کانال سوئز در سال ۱۹۵۶ در شبه جزیره سینا مستقر بودند، خارج کند. دبیرکل با خروج کامل موافقت کرد. ناصر سپس در ۲۱ مه تنگه تیران را به روی تمامی کشتی‌ها به اسرائیل و از اسرائیل بست. در صبح روز ۵ ژوئن آن سال، اسرائیل در واکنش به بستن تنگه تیران توسط مصر، حمله پیشگیرانه‌ای را علیه نیروهای مصری انجام داد. شش روز بعد درگیری‌ها کشورهای اردن و سوریه را نیز در بر می‌گرفت. در نتیجه این درگیری، اسرائیل کنترل شبه جزیره سینا، بلندی های جولان، کرانه باختری، نوار غزه و بیت المقدس شرقی را به دست آورد.



ادعاهای اسرائیل در مورد سرزمین‌های اشغال شده، و موضوع فلسطینی‌های سرگردان، چالشی طولانی مدت برای دیپلماسی خاورمیانه ایجاد کرده است. فلسطینی‌ها همچنان بدون تابعیت هستند و بیشتر آنها تحت اشغال اسرائیل یا به عنوان پناهنده در کشورهای همسایه زندگی می کنند. برخی - عمدتاً نوادگان فلسطینی‌هایی که پس از ایجاد اسرائیل در اسرائیل ماندند - تابعیت اسرائیلی دارند.



در پرتو این تحولات پیچیده راه حل دو کشوری پیشنهادی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۷ مجددا در کانون تحولات قرار گرفت. ایالات متحده امریکا ابتکار عمل را در دست گرفت تا براساس آن روند برقراری صلحی برای پایان بخشیدن به منازعات طولانی شروع شود. این ابتکار به قراردادهای کمپ دیوید در ۱۹۷۸ میان اسرائیل (مناخم بگین) و مصر (انور سادات) منجر شد که به موجب آن موجودیت اسرائیل مورد توافق قرار گرفت.

توافقنامه‌های اسلو گامی بزرگتر و رو به جلو بود. اولین قرارداد در سال ۱۹۹۳، توسط یاسر عرفات از سازمان آزادیبخش فلسطین و اسحاق رابین، نخست وزیر اسرائیل امضا شد. قرار بود که در ظرف مدت معینی تا همان سال ۱۹۹۹موضوع نهایی شود. موضوعات اصلی این قرارداد عبارت بودند از:

۱. خروج یا استقرار مجدد نیروهای امنیتی اسرائیل در کرانه باختری و نوار غزه

۲. انتقال فوری اختیارات به فلسطینی‌ها در زمینه آموزش، بهداشت، رفاه اجتماعی، مالیات و گردشگری

۳. ایجاد یک نیروی پلیس قوی فلسطینی

۴. انتخابات دموکراتیک برای فلسطینیان در کرانه باختری و نوار غزه

۵. ترتیبات هماهنگی بین سازمان آزادیبخش فلسطین و اسرائیل در مورد مسائل امنیتی و توسعه اقتصادی

۶. آغاز یک دوره انتقالی پنج ساله برای خودمختاری فلسطین، از جمله مذاکرات مربوط به موضوعات باقی مانده شامل موارد زیر:

- وضعیت اورشلیم
- پناهندگان فلسطینی
- شهرک های اسرائیلی
- ترتیبات امنیتی
- مرزهای تعریف شده

- روابط خارجی

این توافقنامه باعث شد تا:

۱. حق موجودیت اسرائیل توسط سازمان آزادیبخش فلسطین به رسمیت شناخته شود،

۲. خشونت ها توسط سازمان آزادیبخش فلسطین متوقف شود،

۳. تشکیلات خودگردان فلسطین در کرانه باختری و نوار غزه بوجود آید،

۴. فلسطینی‌ها امیدوار بودند که این گامی به سوی یک کشور مستقل با پایتختی بیت المقدس شرقی باشد.

قرارداد دوم اسلو در ۱۹۹۵ میان شیمون پرز و یاسر عرفات منعقد شد. مهمترین موضوعات این توافقنامه عبارت بودند از تقسیم کرانه باختری و نوار غزه به سه نوع قلمرو در دوره موقت:

منطقه الف: مناطق تحت مدیریت و امنیت فلسطین

منطقه ب :مناطق تحت مدیریت فلسطین اما امنیت مشترک اسرائیل و فلسطین

منطقه ج: مناطق تحت مدیریت و امنیت اسرائیل

رابین در سال ۱۹۹۵ توسط یک ملی‌گرای افراطی اسرائیلی که مخالف سیاست‌های صلح او بود، ترور شد. سپس نتانیاهو به قدرت رسید. در سال ۲۰۰۰، بیل کلینتون، رئیس‌جمهور ایالات متحده، عرفات، و ایهود باراک، نخست وزیر اسرائیل را به کمپ دیوید دعوت کرد تا به توافقی دست یابند، اما این تلاش با شکست همراه شد.

سرنوشت اورشلیم، که اسرائیل آن را پایتخت «ابدی و غیرقابل تقسیم» خود می‌داند، مانع اصلی بود. این مذاکرات همچنین با مرزهای یک کشور فلسطینی همراه با سرنوشت آوارگان فلسطینی و یهودیانی که در سرزمین‌های تصرف شده در سال ۱۹۶۷ ساکن شده بودند، گره خورده بود. همچنین مقاومت اسلامی موسوم به انتفاضه اول و دوم را نیز برای شکست این توافق‌ها در نظر گرفت.

ابتکار عمل ژنو

گروهی از شخصیت‌های یهودی و فلسیطنی برای عبور از موانعی که بر سر راه آرامش در منطقه قرار دارند، و سرسختی طرفین مرافعه برای رسیدن به توافقی پایدار، به ابتکار عمل بی‌نظیری دست زدند که می‌تواند مبنای مناسبی برای راه حل واقع بینانه و امکان

پذیر برای معضل پیچیده منطقه باشد. این ابتکار یک نمونه توافقنامه وضعیت دائمی بین دولت اسرائیل و دولت فلسطین را مطرح ساخته و در پی توافقی است که یک راه حل جامع و صریح برای همه مسائل حیاتی مربوط به پایان درگیری‌ها باشد. تصویب این توافقنامه و اجرای آن راه حلی برای مناقشه تاریخی، فصل جدیدی در روابط اسرائیل و فلسطین و از همه مهمتر تحقق دیدگاه های ملی دو طرف را به همراه خواهد داشت. این ابتکار بر اساس مذاکرات رسمی قبلی، قطعنامه‌های بین المللی، و چندین ابتکار صلح پیشین استفاده برده و در پی یافتن راه حل‌های واقع بینانه و قابل دستیابی را در مورد همه موضوعات است. آموزش و کارزاری جهانی، چه در سطح محلی و چه در سطح بین‌المللی، به نفع هر دو ملت از شیوه‌های مورد نظر ابتکار است. به منظور دستیابی به یک راه‌حل دو کشوری واقع‌بینانه و پایدار که در آن هر دو ملت بتوانند آینده‌ای روشن‌تر بسازند، مذاکره کنند، در این ابتکار تبلور یافته است.

علاوه بر ارائه طرحی دقیق برای صلح اسراییل و فلسطین، با نشان دادن راه و آماده سازی افکار عمومی و رهبری برای پذیرش، حمایت و ترویج سازش‌های واقعی مورد نیاز برای حل مناقشه، هدف آن نزدیکتر کردن آن لحظه صلح است. بر اساس توافق انجام شده راه حل دو کشوری با بازبینی عمده‌ای برای حل معضل منطقه در نظر گرفته شده است. به موجب این قرارداد، نوار غزه و کرانه باختری از طریق گذرگاهی که از اسرائیل می‌گذرد، به هم متصل می‌شوند. دیگر ابعاد این قرارداد عبارتند از:

فلسطینی ها حق مردم یهود را برای داشتن کشور خود به رسمیت می‌شناسند و اسرائیل را به عنوان خانه ملی یهودیان نیز مورد شناسایی قرار می‌دهد. در مقابل، اسرائیلی‌ها کشور فلسطین را به عنوان خانه ملی مردم فلسطین به رسمیت می‌شناسند. طرفین باید پایتخت‌های متقابل به رسمیت شناخته شده خود را در مناطق اورشلیم تحت حاکمیت مربوطه خود داشته باشند. محله‌های یهودی بیت المقدس تحت حاکمیت اسرائیل و محله‌های عرب نشین بیت المقدس تحت حاکمیت فلسطین خواهد بود. طرفین متعهد خواهند شد که از شخصیت، قداست و آزادی عبادت در شهر محافظت کنند. طرفین شهر قدیمی را به عنوان یک کل می‌بینند که از یک شخصیت منحصر به فرد برخوردار است. تردد در داخل شهر قدیم با رعایت مفاد این قرارداد و قوانین و مقررات مربوط به اماکن مختلف مقدس آزاد و بلامانع است. هیچ حفاری یا ساخت و ساز در الحرام الشریف / کوه معبد انجام نمی‌شود، مگر اینکه توسط دو طرف تایید شود. یک طرح رنگی قابل مشاهده باید در شهر قدیمی برای نشان دادن مناطق مستقل طرف‌های مربوطه استفاده شود.

یک گروه اجرایی و راستی آزمایی برای تسهیل، کمک، تضمین، نظارت و حل و فصل اختلافات مربوط به اجرای موافقتنامه ایجاد خواهد شد. به عنوان بخشی از این گروه ، یک نیروی چند ملیتی برای ارائه تضمین‌های امنیتی به طرفین ایجاد خواهد شد. برای انجام وظایف مشخص شده در این موافقتنامه، نیروهای چند ملیتی در کشور فلسطین مستقر خواهند شد.

فلسطین و اسرائیل هر کدام حق یکدیگر را برای زندگی در صلح در مرزهای امن و شناخته شده و عاری از تهدید یا اعمال جنگ، تروریسم و خشونت به رسمیت می‌شناسند و به آنها احترام می‌گذارند. هر دو طرف باید از تشکیل نیروهای نامنظم یا گروه های مسلح و مبارزه با تروریسم و تحریک جلوگیری کنند. فلسطین باید یک کشور غیرنظامی و دارای نیروی امنیتی قوی باشد.



اسرائیل شهرک‌های بزرگ را ضمیمه می‌کند و زمین‌های دیگری را در یک مبادله واگذار می‌کند و شهرک نشینان یهودی را در قلمرو مستقل فلسطین در خارج از آنجا اسکان می‌دهد. در ازای الحاق زمین‌های فراتر از مرزهای سال ۱۹۶۷، اسرائیل زمین‌های جایگزین را بر اساس نسبت ۱:۱ به فلسطینی‌ها تحویل خواهد داد. اراضی الحاق شده به کشور فلسطین از نظر کمیت و کیفیت برابر خواهد بود.

این توافقنامه حل دائمی و کامل مشکل پناهندگان فلسطینی را پیش بینی می‌کند که بر اساس آن پناهندگان مستحق دریافت غرامت برای وضعیت پناهندگی خود و از دست دادن دارایی خواهند بود و حق بازگشت به کشور فلسطین را خواهند داشت. پناهندگان همچنین می‌توانند انتخاب کنند که در کشورهای میزبان فعلی خود باقی بمانند، یا به صلاحدید کشورهای ثالث به کشورهای ثالث، از جمله اسرائیل، نقل مکان کنند.

یک نیروی چند ملیتی که در کنار نیروهای امنیتی فلسطین کار می کند که گذرگاه های مرزی فلسطین به اردن و مصر و همچنین بنادر هوایی و دریایی را زیر نظر خواهد داشت.

بخش بزرگی از رهبران سیاسی این ابتکار را مورد حمایت قرار داده‌اند. نتانیاهو، محمود عباس، اهود المرت تخست وزیر سابق اسرائیل، ج بایدن، آنجلا مرکر، بوریس جانسون، امانوئل ماکرون، پادشاه اردن، رئیس جمهور مصر، شاهزاده محمد بن سلمان، وزیر خارجه چین، و دبیر کل ملل متحد از جمله افراد سرشناسی هستند که این ابتکار عمل را با نگرشی مثبت در نظر گرفته‌اند. اما حماس و یا جهاد اسلامی و دیگر گروه‌های مقاومت هیچ واکنشی نسبت به آن نشان نداده‌اند.

موانع موجود بر سر راه چیست؟

۱. اسکان یهودیان در سرزمین‌های اشغالی از موضوعات پیچیده است. در حالی که اسراییل در سال ۲۰۰۵ شهرک نشینان و سربازان خود را از غزه خارج کرد، شهرک‌های یهودی نشین در جاهای دیگر گسترش یافته است.

۲. مواضع سازش ناپذیر دو طرف در مورد مسائل اصلی از جمله اورشلیم همچنان وجود دارد.

۳. خشونت همچنان ادامه دارد. بعد از انتفاضه یک و دو، امروزه حماس و نهضت اسلامی و دیگر گروه‌های محور مقاومت هدفی بجز نابودی اسرائیل را در نظر ندارند. اسرائیل قصد دارد حماس را نابود کند و می گوید با هیچ معامله ای که حماس را در قدرت باقی می گذارد موافقت نخواهد کرد. نتانیاهو گفته است که غزه باید غیرنظامی شده و تحت کنترل امنیتی کامل اسرائیل باشد.

۴. بی اعتمادی عمیق در میان همه طرفین حاکم است. حماس می‌گوید که زنده خواهد ماند و برای این منظور آمادگی مذاکره با جناح فتح عباس برای تشکیل دولت وحدت را اعلام کرده است. واشنگتن که حماس را یک گروه تروریستی می‌داند، گفته است که می‌خواهد شاهد پیوند مجدد حکومت غزه و کرانه باختری تحت یک تشکیلات خودگردان احیا شده باشد.

۵. مواضع حماس مهمترین مانع بر سر راه هرنوع برقراری صلح و ثبات در منطقه می باشد. میثاق سال ۱۹۸۸حماس و سپس سند تعدیل شده‌ای که در سال ۲۰۱۷ انتشار یافت اسناد محکم و غیرقابل تردیدی هستند که نشان می‌دهند حماس بجز نابودی اسرائیل طرح دیگری در نظر ندارد. این اسناد در نوشتار جداگانه‌ای در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرند.

فصل دوازدهم:
جنگ‌های نیابتی و یا شبکه‌های ترور و تباهی

طرح موضوع

رسانه‌ها، اعم از ایرانی و غیر ایرانی، رسمی و یا فضای مجازی، تحلیلگران اخبار و مفسران و یا آنهایی که بعنوان کارشناسان معرفی می‌شوند، برای توضیح جنگ‌ها و نبردهایی که در مناطق بحرانی انجام می‌گیرند، از مفهوم «جنگ نیابتی» استفاده می‌کنند. این واژه امروزه به یک کلیشه تبدیل شده و با استعانت از آن هر تحلیلگری می‌کوشد تحلیل خاص خود از شرایط را ارائه کند. هدف از تحریر این نوشتار این است که با توجه به تغییرات بنیادینی که در ساختار جامعه بین‌المللی و قواعد ناظر بر آن در حال جریان است از یک طرف، و دگرگونی‌های معرفت شناسانه برای تحلیل جهان از طرف دیگر، توضیح دهد که مفهوم بلکه جنگ‌های نیابتی نمی‌تواند ماهیت نبردهای کنونی منطقه را توضیح دهد. علت طرح این موضوع هم این است که نگرش‌های نوینی در خصوص توضیح جنگ‌ها و آثار آن بر شرایط سیاسی و اجتماعی کشورهایی که در آنها درگیر هستند بوجود آمده است که دریچه‌های روشنتری برای درک این جنگ‌ها فراهم آورده و بهتر و روشنتر می‌تواند خطوط سیاستگذاری را در مسیرهایی رهنمون سازد تا آتش اینگونه جنگ‌ها و نبردها به تدریج رو به خاموشی بگذارد.

برای این منظور سه کتاب را برای علاقه‌مندان به این مبحث معرفی کرده و سپس با استناد به آنها ویژگی‌های مخاصمات و جنگ‌های معاصر توضیح داده می‌شود. این سه کتاب عبارتند از «جنگ‌های قدیم و جدید: خشونت سازمان یافته در عصر گلوبال»[۱۱۲] از «مری کالدور» استاد صاحب نام مدرسه علوم سیاسی و اقتصادی لندن، «اشباح بالکان: سفری در تاریخ»[۱۱۳] اثر روزنامه نگار برجسته «رابرت کاپلان»، و «شکستن دام مخاصمات»[۱۱۴] اثر «پال کالیه» مدیر گروه تحقیقات توسعه در بانک جهانی که تحقیقات ارزنده‌ای را در باره مخاصمات مسلحانه در افریقا انجام داده است. پیشنهاد می‌شود این سه منبع که چشم‌انداز متفاوتی از نظریه‌های رایج در مورد علل مخاصمات و جنگ‌های دهه‌های اخیر در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهند، بعنوان منابع علمی و تحقیقاتی اصیل مورد مطالعه قرار گیرند. این نوشتار نیز از همین منابع استفاده کرده و همراه با تحلیل‌هایی که می‌توانند شرایط خاورمیانه را توضیح دهند.

---

112 Kaldor, M. (2012). *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era.* Stanford University Press.
113 Kaplan, Ro. (2005). *Balkan Ghosts: A Journey Through History*. Picador.
114 Collier, P. (2003). *Breaking the Conflict Trap: Civil War and Development Policy*. World Bank Publications.

برای درک روشنتر ویژگی‌ها و ماهیت جنگ‌های نوین تاملی در تغییرات بنیادینی که جغرافیای سیاسی جهان صورت گرفته است ضروری است. این تغییرات را می‌توان بطور خلاصه اینگونه توصیف کرد:

۱. نوع جدیدی از خشونت سازمان‌یافته که چهره خود را در منازعات مسلحانه نشان می دهند در پیوند با فرآیند جهانی شدن از سالهای ۱۹۹۰ به بعد شکل گرفته اند،

۲. در دهه‌های آخر قرن بیستم در آفریقا و اروپای شرقی محل منازعات خونینی بوده‌اند که اغلب در قرن کنونی هم در بخش‌های دیگری از جهان و بویژه خامرمیانه امتداد یافته‌اند،

۳. در این نوع جنگ‌ها، تمایزات متعارفی که بین حالت جنگ و صلح در مخاصمات سنتی مرسوم بوده است بتدریج محو شده و قابل تشخیص نیست،

۴. این نوع جنگ‌ها با جنایات سازمان‌یافته همراه و عجین شده‌اند، که در نهایت به نقض گسترده و فاحش حقوق بشر منجر می‌شوند،

۵. در این چشم‌انداز، موضوعات حقوق بشری و پیوند آنها با شرایط جهانی شدن نکته کلیدی اصلی برای درک چرایی مخاصمات مسلحانه، جنگ‌های داخلی، و خونریزی‌هاست،

۶. در حقیقت، همراه با فرایند جهانی شدن، گسیختگی‌هایی در روابط موزون اجتماعی شکل گرفته است که به موجب آن یک طبقه جهانی در حال ظهور فراملی بوجود آمده است که با توانایی‌های بالای خود می‌تواند اینگونه مخاصمات را ایجاد کرده و یا به آنها دامن بزند،

۷. کشورهایی که به اینگونه جنگ‌ها دست می‌زنند، از اعمال هر نوع خشونتی بر علیه مردم خود ابایی ندارند، هرچند که ممکن است این اعمال سرکوب و خشونت مستقیم نباشد،

۸. به موازات این جنگ‌ها، نوعی الیگارشی سیاسی فاسد نیز توسعه می‌یابد که موقعیت خود را هرچه بیشتر به شیوه‌های غیرقانونی افزایش می‌دهد،

۹. از اینروی، فساد در سراسر جامعه بسط و توسعه پیدا می‌کند،

۱۰. سیستم مسلط دولتی و فساد نهفته در آن که با نفوذ و قدرت نیروهای فاسد هر روز عمیقتر می‌شود، سیستم‌های حمایت اجتماعی را به زوال می‌کشاند، نابرابری‌ها گسترده‌تر و عمیقتر می‌شوند،

۱۱. پوچی شعارهای نظام سیاسی حاکم روز به روز برای مردم آشکارتر می‌شود. مردم ایمان خود به نظام سیاسی حاکم از دست می‌دهند،

۱۲. توده‌های مردم بیکار و قشرهای نادار و به حاشیه گفتمان اجتماعی رانده می‌شوند. همین امر نا آرامی و عصیان هایی را با خود به دنبال می‌آورد،

۱۳. در این شرایط است که بحران‌ها شدیدتر شده و از میان همان اقشار به حاشیه رانده شده نیروهایی برای درگیری‌ها و مخاصمات به استخدام آنهایی که در پی بسط قدرت خود هستند، در می‌آیند.

با توجه به این تغییرات و تحولات بنیادین، تفاوت میان جنگ‌های جدید و قدیم می بایست بگونه‌ای اساسی مورد توجه محققان و همچنین سیاستگذاران قرار گیرد. این تفاوت‌ها را می توان به اختصار اینگونه توضیح داد:

جنگ‌های قدیمی	جنگ‌های جدید
جنگ‌های سنتی بین-کشورها اتفاق می‌افتد. ارتش‌های ملی بر تسخیر سرزمینی و یا موضوعات دفاع متمرکز هستند.	ترکیب بازیگران دولتی و غیردولتی در اینگونه جنگها مشارکت دارن.د اینگونه جنگ‌ها اساسا غیرمتمرکز هستند.
تمایز میان جنگ و صلح وجود دارد. مفاهیم آتش بس و غیرو همگی دارای بار معنایی حقوق و روشنی هستند.	هیچ مرز مشخصی میان حالت جنگ و حالت صلح وجود ندارد.
نیروهای نظامی رسمی، یعنی فرماندهان و سربازان در جنگها مشارکت دارند.	بازیگران غیردولتی درگیر در جنگ شامل نیروهای شبه‌نظامی، مزدوران، جنگسالاران و پیمانکاران امنیتی خصوصی، دزدان دریایی، راهزنان هستند.
جنگ‌ها توسط دستگاه‌های دولتی از طریق مالیات بر مردم متمرکز و تأمین مالی می‌شوند.	منابع رزم آشکار و عیان نیست و با انواع فساد آمیخته است.
ترس از رسیدن آسیب به مردم به موجب قواعد حقوق بشر یکی از ویژی‌های این نوع جنگهاست. حقوق بشر دوستانه بین‌المللی و دیگر زمینه‌های حقوق بین‌الملل بر آن نظارت دارند.	تنفر اصلی‌ترین عامل پیش برنده جنگ است که همواره با خود ترس را بر جوامع حاکم می‌سازد. در این شرایط همه قوانین نقض می‌شوند.
اینگونه جنگ‌ها دلایل ملی گرایانه و ایدئولوژیک دارند.	سیاست‌های هویتی جای ایدئولوژی‌ها را می‌گیرند. سیاست‌های هویت به دلیل جهانی شدن، افزایش ارتباطات و مهاجرت میان کشورها بیشتر برجسته شده‌اند.
نبرد بعنوان عنصر تعیین کننده در جنگ از طریق نیروهای نظامی دولتی پیش برده می‌شود.	تا حدی توسط دولت‌ها، اما اغلب از طریق ابزارهای غیرقانونی مانند غارت، آدم ربایی، قاچاق، رشوه و دزدی هدایت می شود.

خشونت در خارج از کشور و عموما در قبال نیروهای نظامی دشمن صورت می‌گیرد.	خشونت عموماً داخلی است و اغلب غیرنظامیان را هدف قرار می‌دهد.
کشورهای قانونمند ممکن است به دلایلی مانند ایدئولوژی و یا محاسبه منافع به جنگ دست زنند.	اساسا در کشورهای شکننده اتفاق می‌افتند: افغانستان، هائیتی، سومالی
از شرایط جهانی شده بیشترین بهره را برای تامین منافع ملی خود می‌گیرند	از شرایط جهانی شدن بهره‌ای نگرفته‌اند. فکر می‌کنند که محروم شده‌اند. ظهور القاعده ...
نقش سازنده شبکه‌های اجتماعی در توضیح جنگ.	نقش مخرب و منفی شبکه‌های اجتماعی در توطئه ورزی و دامن زدن بیشتر به جنگ.
مدارا، چند فرهنگی، مدنیت و دموکراسی بعنوان راه حل‌هایی برای پایان یافتن جنگ بکار گرفته می شوند.	تمامیت خواهی و استبداد همه جامعه را از مواهب دمکراسی و آزادی محروم می‌ساز.د
ادغام زنان، بازیگران محلی، سازمان های غیردولتی و دیگر بازیگران جهان وطنی در طرح های توسعه و صلح سازمان ملل متحد.	مسدود ساختن همه راه‌ها و شیوه‌های دمکراتیک برای پایان جنگ.

با در نظر داشتن این تغییرات و دگرگونی‌ها کاربرد واژه «نیابتی» نمی‌تواند توضیح دهنده جنگ‌هایی باشد که امروزه دامن خاورمیانه را در بر گرفته است. مفهوم نیابتی در دوران جنگ سرد ابداع شد تا بتواند ماهیت نبردهایی که از سوی دو قدرت بزرگ و رقیب آنزمان صورت می‌گرفت را توضیح دهد. اما با توجه به ویژگی‌های بالا و بخصوص فروپاشی نظام دوقطبی همه مفاهیم مرتبط با جنگ سرد، شامل جنگ‌ها و گروه‌های نیابتی، نمی‌توانند توضیح دهنده شرایط کنونی باشند. به همین دلیل پیشنهاد می‌شود، «شبکه‌های ترور و تباهی» جایگزین مفهوم جنگ‌های نیابتی شود تا بتواند ماهیت گروه‌هایی مانند حماس، حزب‌الله لبنان، حوثی‌ها، و یا گروه‌های افراطی‌تری مانند طالبان و داعش را توضیح دهد. ویژگی‌های اینگونه جنگ‌ها را می‌توان اینگونه خلاصه کرد:

- رقابت جویی بر سر منابع طبیعی و دیگر منابع قدرت
- درگیر بودن در داد و ستدهای غیرقانونی مانند الماس، سلاح، مواد مخدر و شبکه‌های جنسی و فاحشه‌گری اجباری
- انجام سیاست‌های جنگ از طریق انواع جنایات سازمان یافته و بر خلاف همه قواعد حقوق بین‌الملل
- تسخیر دولت توسط گروه‌های ذینفوذ برای منافع و غارت منابع کشور
- نقش سازمان‌های تجاری فرا-ملیتی با جنگ سالاران برای سلطه انحصاری به تعاملات اقتصادی و تجاری

- شکل بخشیدن اقتصادهای زیرزمینی همراه با پولشویی و دیگر انواع کارهای خلاف
- نظامی سازی و امنیتی سازی همه امور و مقدرات کشور
- بازداشت دسته جمعی و سرکوب مخالفان سیاست‌های حاکم

فصل سیزدهم:
مقاومت جنوب لبنان درقبال اسلام سیاسی

طرح موضوع

حضور فعال چپ‌گرایی و اسلام سیاسی تنها به فلسطین محدود نبوده است. پای جامعه لبنانی هم همواره به این مناقشه دیرین کشیده شده است، در حالیکه افزون بر مسیحیان لبنانی، بخش بزرگی از جامعه شیعیان این کشور نیز قربانی این سیاست‌های کهن بوده و اغلب با آن مخالفت ورزیده‌اند. ظهور نیروی حزب‌الله با هدایت جمهوری اسلامی در ایران نیز به معضلات منطقه افزوده است. در این ارتباط، و برخلاف تصور عامه، نیروهای سکولار و روشنفکر لبنانی از درون جامعه شیعیان این کشور یکی از سرسخت‌ترین مواضع را بر علیه حزب‌الله، جمهوری اسلامی در ایران، و حماس اتخاد نموده است. هدف این فصل توضیح مواضع «حزب تحرر» با هدایت و مدیریت و رهبری دکتر علی خلیفه، استاد دانشگاه بیروت، بر علیه حزب‌الله است. برای این منظور، فصل حاضر به سه بخش تقسیم شده است، و هر بخش زاویه‌ای از این موضع شیعیان لبنانی بر علیه اسلام سیاسی و بویژه حزب‌الله را مورد توجه قرار می‌دهد.[۱۱۵]

بخش اول: مقاومت جنوب لبنان علیه حزب الله

یکی از دلایلی که به موجب آن به سختی می‌توان همراهی فلسطینیان از حماس را انکار کرد، فقدان هر نوع موضع رسمی آنها در قبال حملاتی است که حماس در روز هفتم نوامبر بر علیه اسرائیل انجام داد. البته صداهای ضعیفی شنیده شده است. به گزارش بی بی سی صدها فعال فلسطینی در یک رویداد آنلاین نادر شرکت کرده‌اند که به شدت از حکومت حماس در نوار غزه انتقاد می‌کنند.[۱۱۶] سازمان آزادی بخش فلسطین هم مواضع ابهام آلودی اتحاذ کرده است. محمود عباس رئیس تشکیلات خودگردان فلسطین در دیدار خود با نیکلاس مادورو، رئیس جمهور ونزوئلا گفت که سیاست‌ها و اقدامات حماس «نماینده مردم فلسطین نیست» و سازمان آزادیبخش فلسطین تنها نماینده قانونی مردم فلسطین است. اما بعدا کلمه «حماس» را حذف کرده و فقط با این گفته بسنده کرد که ساف «تنها نماینده قانونی مردم فلسطین است و نه سیاست‌های هیچ سازمان دیگری».[۱۱۷]

---

[۱۱۵] مطالب این فصل پیشتر به شکل مقالاتی در کیهان لندن چاپ شده است. هرچند که تاریخ آنها به روز نیست، اما به دلیل ارتباط مستقیمی که با محتوی کتاب حاضر دارند، مورد بازنویسی قرار گرفته و در این فصل ارائه می‌شوند.

[116] Yolande Knell & Rushdi Abou Alouf, Palestinians vent against Hamas in rare online event, BBC, January 28, 2022.

[117] Toi Staff, Abbas says Hamas actions ‘don’t represent Palestinians,’ then seems to backtrack. Times of Israel, 16 October 2023.

اما بر خلاف فلسطین، در لبنان مخالفت‌های عمده و چشمگیری بر علیه حزب الله انجام گرفته است. حال اگر در نظر بگیریم که هم حزب الله و هم از جمهوری اسلامی ایران پشتیبانی مالی، تسلیحاتی، و آموزشی می‌شوند، و هر دوی این گروه هم به دنبال حذف اسرائیل می‌باشند، پرسش این است که چرا از سوی فلسطینیان مخالفت‌های چشمگیری در مقابله با حماس دیده نمی‌شود، در حالی که در لبنان و بویژه در میان گروه روشنفکران صدای مخالفت با حزب الله کاملا گویاست. این تفاوت‌ها می‌تواند این فرضیه را به نمایش بگذارد که فلسطینیان، اعم از ساکنان غزه و یا کرانه باختری، با سیاست‌های حماس همراه هستند. این نوشتار شرحی کوتاه از مقاومت جنوب لبنان در برابر حزب الله را در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌دهد.

در جریان اوایل اوج‌گیری انقلاب مهسا، بخشی از جامعه مدنی لبنان که اغلب دانشگاهی هستند، با حمایت از مردم ایران مخالفت خود را با سیاست‌های سرکوب رژیم اسلامی داشتند. از آن ایام به بعد تحرکات این گروه از لبنانی‌های دانشگاهی و جامعه مدنی ادامه داشت تا اینکه به دنبال حملات حماس به اسرائیل، این گروه از مردم روشنفکر لبنانی صفوف خود را در مقابل حزب الله محکم تر نمودند تا مانع از فرو افتادن لبنان در جنگی با اسرائیل شوند.

در نشستی که برگزار شد این عنوان در رسانه‌های لبنانی انتشار یافت: «جنبش "آزادی" "اعتراض شیعه" با بینش ملی مشروطه. علی خلیفه: دست به ماجراجویی‌های بی حساب نزنیم». نشریه الجنوبیه توضیح می‌دهد که «تحریر» (یا جنبش مخالفت شیعی برای لبنان)[۱۱۸] به عنوان یک جنبش سیاسی لبنانی، که به ویژه از اعتراض شیعیان پس از قیام ۱۷ اکتبر آغاز شد به غنای و ارزش تنو;در جامعه زیر چتر شهروندی کامل و در یک جامعه اعتقاد دارد. برای این جنبش، زمینه‌های دموکراتیک، ارزش‌های مدرنیته، لیبرالیسم، و فرهنگ آزادی‌ها، به‌ویژه آزادی‌های مذهبی، همراه با حقوق بشر، مبتنی بر قانون اساسی مصوب در سند وفاق ملی در طائف سال ۱۹۸۹ و دولت و نقش آن در دفاع، امنیت، اقتصاد و جامعه، نقش هایی هستند که نه قابل تقسیم بوده و نه قابل اغماض می‌باشند.[۱۱۹] مشاهده می‌شود که این گروه از روشنفکران، دانشگاهیان، و فعالان جامعه مدنی، اعتقادات خود برای حفاظت از جامعه لبنانی را بر اساس ارزش‌های مدرن شهروندی، حقوق بشر، لیبرالیسم، و آزادی‌های مدنی قرار داده و از دولت می‌خواهند تا وظیفه دفاع از جامعه را بعهده گیرد؛ یعنی درخواستی که در مخالفت کامل با مواضع حزب الله قرار دارد.

به گزارش الجنوبیه، جنبش «تحریر» دارای دیدگاهی است که هدف آن «تجلی تشیع سازگار با فرهنگ دولت، مدرنیته، پروژه ملی لبنان و اجرای قانون اساسی، به ویژه اصول اصلاحی آن در رابطه با غلبه بر فرقه گرایی، تشکیل مجلس سنا است. علاوه براین، بر تمرکززدایی گسترده به عنوان تضمین حکمرانی خوب، شفافیت و توسعه پایدار و احیای نقش و رابطه دولت با کشورهای عربی و جهان تاکید دارد.

---

[۱۱۸] انطلقت "تحرُّر" (حركة الإعتراض الشيعي من أجل لبنان)
[۱۱۹] خاص "جنوبية"، في ۲۶ أكتوبر، ۲۰۲۳

- پروژه جنبش «تحریر» بر ۱۰ اصل استوار است:
- اعتراض به فرقه‌گرایی،
- تاکید بر نظام سیاسی مدرن (اعتراض به عمل انسداد)،
- تنوع در وحدت ملی (اعتراض به نظام های موازی با دولت)،
- موضوعات وطن یکپارچه (اعتراض به «جناح مقاومت»)،
- دینداری یک انتخاب فردی است (اعتراض به تشیع صفوی)،
- تطهیر فقاهت از جاه طلبی حاکمیت و نفوذ (ایراد به «ولایت عامه فقیه»)،
- پاک کردن فقاهت از جمود حکومت (ایراد به ولایت فقیه)،
- تطهیر فقه از جمودگرایی احکام ... (اعتراض به بی عدالتی در موضوعات احوال شخصیه)،
- استقبال از تجدد (اعتراض به تحدید آن نسبت به دین)،
- اعاده نقش لبنان در عرصه عربی و بین‌المللی

علی خلیفه در خصوص موضع سیاسی در قبال رویدادهای جاری، با قرائت بیانیه راه اندازی جنبش تاکید کرد که «بر اساس منافع عالی ملی و قرارداد سیاسی و اجتماعی میان لبنانی‌ها که در سند توافق ملی و توافقنامه طائف آمده است. در منشور ملی، جنبش از همه طرف‌ها در لبنان می‌خواهد که ماجراجویی‌های حساب نشده برای کشاندن لبنان به کوره راه درگیری و تحمیل آنچه که لبنانی‌ها نمی‌توانند تحمل کنند، انجام ندهند. این بحران خفه‌کننده‌ای است که از آن رنج می‌برد.

این جنبش در این بیانیه تاکید کرد که «دولت لبنان باید مسئولیت‌های ملی و حاکمیتی خود را بر عهده بگیرد، از امنیت و امنیت لبنانی‌ها محافظت کند و صلح مدنی، وحدت ملی و اراده برای زندگی مشترک در میان لبنانی‌ها را بیش از هر چیز ترویج کند». ارتش لبنان باید وظایف دفاعی خود را منحصراً برای کنترل مرزها و دفاع از میهن انجام دهد.

اما جنبش به نوعی کوشیده است وضعیت فلسطینیان را نیز مورد توجه قرار دهد. از اینروی، تمام اقدامات خشونت آمیز علیه غیرنظامیان، به ویژه هدف قرار دادن غیرنظامیان بی دفاع در غزه و کرانه باختری را محکوم می‌کند. جنبش اعلام کرده است که تلاش برای نابودی آرمان فلسطین و جابجایی اجباری مردم فلسطین را که با قوانین بشردوستانه بین المللی در تضاد است، محکوم است. کرامت انسانی و اصل حق مردم برای تعیین سرنوشت، با تاکید بر تعهدات خود که با ابتکار صلح عربی، صادر شده توسط اجلاس بیروت در سال ۲۰۰۲، که هدف آن یافتن راه حل عادلانه و جامع و ایجاد یک فلسطین مستقل است، باید مورد توجه قرار گیرد.

جنبش اعتراضی از این منظر، اظهارات حسین امیرعبداللهیان وزیر امور خارجه پیشین جمهوری اسلامی ایران مبنی بر تضعیف حاکمیت دولت لبنان و تصمیم جنگ و صلحی که به آن سپرده شده است را انکار می‌کند. جنبش اعلام کرد که آنها متعهد به ابتکار صلح

عربی هستند که در اجلاس سران سال ۲۰۰۲ صادر شد و هدف آن یافتن راه حلی عادلانه و جامع و ایجاد یک کشور مستقل فلسطینی است.

نقطه نظرات دکتر علی خلیفه در باره شرایط موجود می‌تواند راهنمایی برای فلسطینی‌ها و هواداران آنها باشد که بر طبل جنگ می‌کوبند. «گفتمان کنونی بین بی‌عقلی و وابستگی در نوسان است... بی‌عقلی ویژگی غالب اعمال، آداب، رفتار و بسیج محیط حزب‌الله است، در سخنرانی حسن نصرالله، غیرعقلانی بودن برجسته است، به ویژه زمانی که وی به تبرئه ایران از ماجراجویی های محاسبه نشده حماس و مسئول دانستن ایالات متحده آمریکا در جنگ جاری متوسل می شود... این غیر منطقی بودن در وابستگی به منافع ایران در منطقه است».

وی افزود: بله، باید گفت که فداکاری های فلسطینی ها در واقع مرحله تاریخی جدیدی را در سرنوشت ملت فلسطین و آرمان عادلانه آنها ایجاد می کند. اما ما خواستار پایان دادن به سرمایه گذاری در سرنوشت فلسطینی ها و داد و ستد در راه آنها هستیم. اگر ما امنیت خود را در لبنان در نبردی حساب نشده و نابرابر که ویرانی و ویرانی بیشتری برای ما به همراه دارد، از دست بدهیم، فلسطینی ها چه سودی خواهند داشت؟ خلیفه در پایان گفت: «ما تصمیم حزب‌الله مبنی بر حرکت جبهه جنوبی، تشدید اوضاع و تسهیل نفوذ فرامرزی را رد می‌کنیم، ما خواستار اجرای قطعنامه ۱۷۰۱ هستیم که تصمیم جنگ و صلح را تنها در کشور لبنان و نقش دفاعی و امنیتی ارتش لبنان می‌داند».[۱۲۰]

بخش دوم: چرا بخش بزرگی از شیعیان لبنان با حزب الله مخالف هستند؟

طرح موضوع

اغلب تصور می‌شود که همه معتقدان به دیانت و مذهب، و بویژه شیعیان، مردمانی جزم اندیش، فرصت طلب، و واپسگرا هستند. اما وقتی که به لبنان نگاه می‌کنیم، این تصور با چالشی جدی مواجه می‌شود. درحقیقت، بر خلاف آنچه ممکن است هموطنانمان تصور کنند، بخش قابل توجهی از معتقدان لبنانی که دست بر قضا در جنوب، یعنی قلمرو حزب‌الله لبنان زندگی می‌کنند، با اسلام سیاسی مخالف بوده و این نیروی نظامی دست نشانده را دشمن سرزمین و هویت خود می‌دانند.

این آشنایی نسبت به جریانات مذهبی برای این نویسنده از حدود دو سال پیش شروع شد و آن هنگامی بود که از طریق یکی هموطنانمان که طی سالیان طولانی در لبنان زندگی می کردند، با آقای دکتر علی خلیفه استاد دانشگاه بیروت آشنا شدم. او بنیانگذار جنبش ملی برای آزادی لبنان است. در طی این مدت گفتگوهایی مجازی با هم داشته‌ایم. از آغاز چند نکته برای در باره جامعه سیاسی لبنان نظرم را جلب کرد. اولین آنها به همان روزهای اولیه آشنایی

---

[۱۲۰] بوابة بيروت، https://beirutgate.com/143348/

باز می‌گردد. هنگامی که طی نامه سرگشاده‌ای به مردم لبنان از آنها درخواست کردم تا با صدای مردم ایران در رابطه با کشته شدن مهسا امینی همراه شوند، نامه توسط همان دوست محترم ایرانی که قبلا در لبنان زندگی می کردند، به دست ایشان رسید. آنان در حالیکه عکس‌هایی از مهسا در دست داشتند، تظاهراتی را در بیروت در پشتیبانی از مردم ایران انجام دادند. دومین نکته وقتی بود که از آقای دکتر خلیفه در یک گفتگو پرسیدم چرا با حزب‌الله لبنان مخالف هستند، پاسخ ایشان این بود که حزب‌الله یک نیروی فاسد، فرصت طلب و قدرت گراست (شرح به مضمون). سومین نکته این بود که در همه این ایام دیدم در همه عکس‌هایی که از فعالیت‌های آنان در نشست‌ها، کنفرانس‌ها، گفتگوها، و یا تظاهراتی که داشتند، همه بانوان با آزادی کامل در نحوه پوشش خود بودند؛ چیزی شبیه به ایران پیش از انقلاب؛ به اصطلاح موسی به دین خود، عیسی به دین خود.

شیعه گرایی یا فرقه گرایی؟

خانم «سوسن مهنا» در مقاله‌ای با عنوان «آیا شیعیان لبنان می خواهند وارد جنگ با اسرائیل شوند؟»[۱۲۱] که در ایندیپندنت عربی انتشار یافت، نظرها را متوجه قدرت‌گرایی حزب‌الله می‌سازد. درگیری‌های مستمر بین اسرائیل از یک سو و حزب‌الله از سوی دیگر بر زندگی لبنانی‌ها به طور کلی سایه افکنده است و به طور خاص بر جامعه شیعه جنوب تاثیرگذار بوده است. گویی چالش‌های اقتصادی و اجتماعی میان چکش و سندان قرار دارند. ترس از انفجار همواره وجود دارد زیرا حزب الله راهبرد خود را از ادامه مقاومت در برابر اسرائیل می‌گیرد. اما نه برای دفاع از لبنان، بلکه برای حفظ نقش منطقه ای که دارد و هویت آن به این امر وابسته است.

با این حال، نمی‌توان تصور کرد که جامعه شیعی در لبنان با یک گروه واحد نمایندگی می شود، زیرا نظرات و مواضع سیاسی گوناگونی وجود دارد و این امر در سطوح مختلف، چه از نظر سیاسی و چه از لحاظ اجتماعی، قابل مشاهده است. علی رغم اینکه نیروهایی مانند حزب الله و جنبش امل نماینده بخش بزرگی از جامعه شیعه هستند و موضع حمایتی از «مقاومت» مسلحانه در برابر اسرائیل اتخاذ می کنند، قشر بزرگی ترجیح می‌دهند از جنگ دور بمانند و معتقدند راه های دیگری برای رسیدن به ثبات و امنیت وجود دارد، به ویژه جنبش‌های مدنی و مستقل‌ها که ترجیح می‌دهند بر مسائل داخلی تمرکز کنند مانند اقتصاد، آموزش، بهداشت و راه حل‌های مسالمت آمیز و دیپلماتیک و معتقدند جنگ با اسرائیل باید آخرین گزینه باشد. حتی گزارشات معتبر نشان می‌دهد که حزب‌الله فقط ۳۰ درصد از پشتیبانی مردم را دارد.

«علی الامین»، روزنامه‌نگار و تحلیلگر سیاسی، سردبیر وب‌سایت جنوبیه، معتقد است لبنانی‌ها به طور کلی جنگ را رد می‌کنند و آرزوی صلحی را دارند که ثبات را برای آنها به

[۱۲۱] سوسن مهنا صحافية @SawsanaMehanna الاثنين ١٩ أغسطس ٢٠٢٤ ١٤:٠٢

ارمغان بیاورد و آرزوی ساختن کشوری را دارند که حقوق آنها را حفظ کند. و شرط ارتقاء آنها به رده‌ها و مناصب دولتی عادی که بر اساس قانون اساسی و یک قدرت مشروع و شود، و نه یک نیروی انحصاری.

الامین درباره شیعیان لبنان معتقد است که آنها خارج از این چارچوب فراگیر لبنانی نیستند. شاید برخی از آنها بیش از دیگران بخواهند جنگ را متوقف کنند، زیرا آنها بیش از دیگران بهای مرگ، ویرانی و آوارگی را می پردازند. بنابراین آنها بیشتر مشتاق هستند که پرونده جنگ را ببندند تا زندگی عادی خود را از سر گیرند.

«مریم سیف»، روزنامه نگار مقیم فرانسه، می‌گوید: «نمی‌توان با شیعیان لبنان به گونه‌ای برخورد کرد که گویی آنها یک موجودیت همگن با جهت گیری‌های یکپارچه هستند. این دقیقاً همان چیزی است که (حزب‌الله) می‌خواهد و برای آن کار کرده است. دهه‌ها تلاش برای تثبیت آن برای بهره‌برداری سیاسی. حتی شیعیان حزب‌الله هم به‌عنوان یک نهاد یا نسخه‌ای واحد نیستند. کسانی هستند که از روی اعتقاد به این حزب وفادار هستند و آماده‌اند تا سرحد مرگ با آنچه حزب بعنوان دشمن اعلام و دعوت به مبارزه می‌کند، و نه فقط اسرائیل، مبارزه کنند. کسانی هم هستند که به طمع امتیازات حزبی به آن وفادار هستند. آنها برای دستیابی به منافع تلاش می‌کنند و خود را تسلیم منطق زور و سیاست حاکم در میدان می‌سازند. اینان ممکن است هر وقت شرایط دیگری وجود داشته باشد از حزب جدا شوند. به همین دلیل است که در برخی از خیابان‌ها و مناطق لبنان بیلبوردهایی با شعارهایی از جمله «بس است. ما خسته‌ایم»، «ما جنگ نمی‌خواهیم» و «لبنان جنگ نمی‌خواهد» مشاهده می‌شود. آنها مخالف تبدیل شدن لبنان به منطقه جنگی پس از گسترش رویارویی ها بین اسرائیل و حزب‌الله، هستند.

به همین ترتیب، «جاد فیاض» در مقاله‌ای در النهار با عنوان لبنانی‌ها علیه جنگ... کمپین هایی علیه جبهه مقاومت[۱۲۲] بیشتر توضیح می‌دهد که آن بیلبوردها نشان از وضعیتی دارد می گوید وخامت اوضاع اقتصادی و اقتصادی، خواستار خنثی شدن کشور از یک درگیری گسترده تر است. شرایط اجتماعی همراه با بی ثباتی سیاسی داخلی به لبنان اجازه نمی‌دهد با راه اندازی هر جنگی، پیامدهای آن ویرانگر باشد. تصاویری از مبارزان حزب‌الله کشته شده، از جمله مصطفی بدرالدین، تناقضی را نشان می‌دهد که است که لبنانی‌ها میان خود و حامیان «جبهه مقاومت» تجربه می‌کنند. کمپین‌های الکترونیکی مخالف جنگ که ماه‌ها پیش راه‌اندازی شده است.

علاوه ب این، لبنان برای شرایط جنگی آماده نیست. مناطق به سرپناه و مناطق حفاظت شده مجهز نیستند، انبارهای مواد اولیه مانند غذا و سوخت نمی توانند با شرایط اضطراری کنار بیایند، و بخش پزشکی و مؤسسات آن خسته شده‌اند و قادر به تحمل بارهای ناشی از جنگ نیستند. بنابراین دلایل، موضع لبنانی ها روشن است. از نتایج نظرسنجی که چند هفته پیش توسط عرب بارومتر انجام شد، می‌توان نتیجه گرفت که بیشترین درصد مردم لبنان مخالف

---

[۱۲۲] جاد ح. فیاض، 10-۰۸-۲۰۲٤ | ١٤:٤٩ "النهار"

سیاست‌ها و عملکرد حزب‌الله هستند. به لحاظ عددی، تنها ۳۰ درصد گفته‌اند که به حزب الله اعتماد زیادی دارند، در حالی که ۵۵ درصد گفته‌اند که اصلاً به حزب الله اعتماد ندارند. دکتر علی خلیفه که «جنبش آزادی برای لبنان» را تاسیس و آنرا اداره می‌کند، می‌گوید که مردمان جنوب لبنان اگر از حزب‌الله انتقاد کنند، مورد حمله قرار می‌گیرند: این شبیه به شرایطی است که در ایران امروز ما مشاهده می‌شود.

واقعا این خستگی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ محمد حمیا، روزنامه‌نگار و تحلیلگر سیاسی، می‌گوید: «شیعیان لبنان بخش مهمی از بافت لبنان هستند و در اکثر مبارزات و جنبش‌های آزادی بخش برای امنیت، وحدت ملی لبنان شرکت داشتند. شیعیان از طریق جنبش (امل) و (حزب الله) در کنار سازمان ها جنگیدند و احزاب چپ و ناسیونالیست در آن زمان با تهاجم اسرائیل به لبنان در سال ۱۹۸۲ مبارزه کرده و بخش بزرگی از جنوب و غرب بقاع را آزاد کردند. در سال ۲۰۰۰ و در جریان تجاوزات اسرائیل در ژوئیه ۲۰۰۶ از لبنان دفاع کردند، علاوه بر آن، حزب‌الله در شکست گروه‌های تروریستی از رشته کوه های شرقی لبنان و از مرز لبنان و سوریه، جایی که این گروه‌ها تهدید بزرگی برای امنیت و ثبات در آن کشور بودند، دفاع کرد.

اما اختلافات بین لبنانی‌ها در نتیجه جنگ تشدید شده است و این شکاف‌ها در مواضع روشنفکران، نویسندگان و صاحب‌نظران شیعه به وضوح مشهود است. به نظر علی الامین گویی دو شیعه در لبنان وجود دارد. هیچ قانونی برای حمایت از یک گروه وجود ندارد. آنها که آواره شدند، خانه هایشان ویران شد و منابع معیشتی شان از میان رفت. آنها هیچ فرصتی برای جمع آوری برخی از چیزهایی که از دست داده‌اند، ندارند، بنابراین نمی‌خواهند دو بار آنرا از دست بدهند. گروه دیگر مافیایی است که قدرت کشور را در دست دارد.

تلاش برای آزادی لبنان

دکتر علی خلیفه معتقد است که مسئله شیعه با اصرار بر ترویج بر اعتقادات آنها به عنوان نصرت‌های خیره کننده الهی یا اراده ای عالی و عظیم، موجب انباشت شکست‌ها شده است. خروج از (مسئله شیعه) به معنای عینی دانستن شکست‌ها، و عاری از بار عاطفی برگردانده شده از تاریخ، مانند کوری ایدئولوژیک و آرزوی حکومت است. شکست نظامی شیعیان یک ضرورت سیاسی برای گردش قدرت و منظم بودن چارچوب‌ها و ابزارهای آن در جامعه ای است که در آن دولت بدون انحراف بتواند تمام نقش های دفاعی، امنیتی، اقتصادی و اجتماعی خود را ایفا کند. این فرمولی است که در حکمرانی و اداره امور عمومی به یک دستاورد انسانی و تمدنی تبدیل شده است.[۱۲۳]

دکتر علی خلیفه در جامعه مدنی برای آزادی لبنان فعالیتهای خستگی ناپذیری دارد. اخیرا یک کارگاه آموزشی در مورد آینده لبنان و چالش های کنونی با عنوان «لبنانی که ما

---

[۱۲۳] من الطائفه الشیعه: مشروع سیاسی مناهض الثانی الشیعی ویتبنی مشروع الدوله الحدیثه الیبرالیه. حرکت تحرر من اجل لبنان

می‌خواهیم»، ترتیب داد. هدف این کارگاه توضیح این حقیقت جاری است که لبنان فضاها را از طریق تفکر و بحث در مورد مسائل دفاعی و امنیتی، پیشنهاد بیطرفی، پروژه صلح، گسترش می‌دهد. همچنین طرح تنظیم اقتصاد و احیای آن و ارزش‌هایی که جامعه کثرت‌گرای لبنان و فرهنگ زندگی مشترک را تضمین می‌کند. دکتر علی خلیفه در سخنرانی خود در این کارگاه توضیح داد حزب‌الله مسئول تعلیق قانون اساسی با برهم زدن انتخاب رئیاست جمهوری است. حزب‌الله به جنگ‌های دائمی گرایش دارد، و لبنان را بجای مکانی برای صلح و کثرت‌گرایی در منطقه به عرصه متفاوتی تبدیل کرده است.[۱۲٤]

دکتر «یوسف مرتضی» موضوع مهمی دیگری را به بحث‌های اصلی افزود. پس از خوانش تاریخی که به معضل نظام سیاسی لبنان از منظر شیوه های فرقه‌ای تبدیل شده است، دکتر یوسف مرتضی تاکید کرد که اصلاحات سند وفاق ملی در طائف پلی است برای رسیدن به لبنان مطلوب. اما راه حل به بن بست رسیده شیعیان که ناشی از کارشکنی حزب الله در نظام سیاسی است مانع از رسیدن به لبنان آرام است. دکتر الی الیاس، رئیس مرکز تحقیقات و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، روزنامه نگار و عضو اتحاد ملی، نیز تاکید کرد که دموکراسی توافقی نیازمند فرهنگ سیاسی دولتمردان است، نه رهبران فرقه‌ای و گانگسترها. پروژه بی‌طرفی لبنان ثمره فرهنگ سیاسی دولتمردانی است که به مصالح عالی جامعه توجه دارند.

دکتر «شماعی» به واقعیت تمدنی هویتی جامعه لبنان و سازوکارهای برهم زدن چارچوب دموکراتیک موجود و ظهور نهادهای غیرقانونی در نتیجه شکست حکومت مرکزی اشاره کرد. وی به ضرورت ایجاد احزاب مدرن و آگاهی سیاسی ملی فراتر از فرقه گرایی اشاره کرد.

این جلسه با یک گفتگوی آزاد دنبال شد، جایی که خانم «نلی قندیل»، عضو نشست بانوی کوهستان و شورای ملی علیه اشغالگری ایران، حزب الله را به دلیل نقشش در ذخیره مواد منفجره در لبنان، کشتن مخالفان، برهم زدن نظام سیاسی و آغاز جنگ بی توجه به نظر بقیه لبنانی ها دشمن لبنانی‌ها دانست. در این میان، فعال سیاسی، آقای حسین عطایا، عدم اعاده نقش دولت را مانع از هر گونه فرصتی برای پیشرفت جامعه دانست. سخنرانان بعدی مانند خانم سامیه خداج، و محقق و نویسنده سیاسی دکتر میشل شمعی مهمترین چالش امروز لبنان را گسترش نفوذ ایران در منطقه از طریق نقض حاکمیت و توانایی کشور دانستند.

دکتر خلیفه با تمرکز بر موضوع شیعه در لبنان ضرورت بازسازی ملی کشور براساس هویت لبنانی و با تکیه بر پدیده مدرن حکومت و دولت را با جدیت دنبال می‌کند تا از طریق آن بتواند پدیده سیاسی دست نشانده حزب‌الله را در آن کشور خاموش کند. این فعالیت‌ها اخیر

[۱۲٤] "حركة تحرُّر" تنظم ورشة نقاش حول مستقبل لبنان والتحديات الراهنة، بوابته بيروت.

در نشست دیگری با عنوان «شیعیان، لبنان، چالش‌های شهروندی و پروژه دولتی در پرتو شیعه‌گرایی سیاسی نوظهور» که توسط حزب نیروهای لبنانی - دفتر پاریس، ترتیب داده شده بود، و جمعی از فعالان سیاسی و اجتماعی، دانشجویان و علاقمندان لبنانی و فرانسوی در آن شرکت داشتند، تجلی پیدا کرد. دکتر خلیفه به احساسات رو به رشد ملی در جوامع مختلف پرداخت و بر تفاوت بین بافت اروپایی که شاهد تکمیل مدل‌های دولت‌های ملی بود و بافت لبنان که ساختار ملی و میهنی آن هنوز در جریان است، تاکید نمود. او به توضیح مسئله شیعه پرداخت و توضیح داد که شیعه از یک مؤلفه فرهنگی و اجتماعی به یک تابع سیاسی در سراسر جهان تبدیل شده است که بر مفهوم ولایت فقیه ولایت فقیه استوار است.

دکتر خلیفه لبنانی شدن حزب‌الله را براساس نقش نظامی، نظام آموزشی و اقتصاد موازی آن غیرممکن دانست. بنابراین، وی بر لزوم مقابله با پروژه حزب الله از طریق سیاسی، فرهنگی و اجتماعی از درون جامعه شیعی و در چارچوب یک صحنه فراگیر ملی بر اساس پروژه دولتی و ارزش‌های کثرت گرایی تاکید کرد.[۱۲۵]

بخش سوم: موضع شیعیان مخالف حزب الله لبنان در قبال شرایط کنونی

در دو بخش پیشین گوشه‌هایی از نقطه نظرات و مواضع بخش بزرگی از شیعیان لبنان در رابطه با نفوذ جمهوری اسلامی در ایران برای علاقه‌مندان توضیح داده شد. اخیرا و با دنبال ضرباتی که بر حزب‌الله وارد شد، کشته‌شدن حسن نصرالله، و ورود نیروهای اسرائیلی به جنوب لبنان، بازهم توضیح مواضع مقاومت شیعیان لبنان بر علیه نیروهای دست‌نشانده جمهوری اسلامی در این کشور می‌تواند روشنگر تحولاتی باشد که در این منطقه در جریان است.

موضوع شیعه شاید مهمترین دغدغه خاطر طیف بزرگی از مردم لبنان است که خود

را نیز شیعه می‌دانند، اما نگاهشان با آنچه در ایران امروز در جریان است، و یا حزب‌الله لبنان آنرا نمایندگی می‌کند، اساسا متفاوت می‌باشد. آنهایی که در این طیف نگرش مذهبی قرار دارند، مانند شرایطی که پیش از انقلاب در ایران رایج بود، معتقدند که یک حد فاصل قطعی میان اعتقادات دینی و سیاست باید ایجاد شود. برای آنها تنها راه نجات کشورشان تشکیل یک دولت ملی است که درآن قدرت حاکمیت براساس مبانی دولت-ملت مدرن و نهادهای ضروری آن تعریف شود تا اینکه یک وضعیت فرقه‌ای کنترل کشور را به دست گیرد. آنچه در زیر می‌آید از مصاحبه‌ها و گفتگوهای علی خلیفه استخراج شده است.

وضعیت فرقه‌ای

---

[۱۲۵]. علی خلیفة من فرنسا : «لبننة حزب الله» أمر مستحيل، بوابته بيروت.

شرایط لبنان دنباله یک وضعیت فرقه‌ای گذرا نیست. در طول تاریخ فرقه‌های جامعه متکثر لبنان، نه نوعی جنبش آزادی خواهی، بلکه «شیعه‌گرایی سیاسی» این وضعیت فرقه‌ای را به شکل افراطی خود دنبال کرده است. تمرکز بسیاری از مسائل پیچیده در سیاست، فرهنگ و جامعه، به طور همزمان، با آراده‌ای برای تخریب، برهم زدن نظم اجتماعی، و چنگ زدن به درون جامعه و تحت سلطه در آوردن آن، ترور هویت، محو آگاهی، تغییر تاریخ، و نادیده گرفتن توسعه مدرن اجتماعی و سیاسی و الزامات آن، همراه شده است. افراط گرایی «تشیع سیاسی» با افزایش نفوذ آن در داخل رژیم و به قیمت استقرار آن تشدید می‌شود، که ترس و نگرانی سایر احزاب را افزایش می‌دهد و منجر به درگیری‌های سیاسی مکرر می‌شود.[۱۲۶] در جامعه لبنانی، ناخودآگاهی نسبت به شکست و انکار واقعیت، که منجر به زیر سؤال بردن عملکرد «شیعه‌گرایی سیاسی» و انتخاب‌های آن حتی در صورت فاجعه‌آمیز بودن آن و انکار پروژه دولتی به‌عنوان ابزار تنظیم‌کننده در جامعه می‌باشد، هنوز وجود دارد.

«پیروزی خون بر شمشیر» شعاری برای یک رویداد تاریخی نمادین که «تشیع سیاسی» آن را عنوانی برای تاریخ حوادث بعدی و جاری باز می‌گرداند، تا پیروزی و شکست یکسان تلقی شوند، مخالفت و وفاداری به هم بیامیزند، و اکثریت و اقلیت یکی شوند، و به این طریق «تشیع سیاسی» از پاسخگویی و مسئولیت پذیری مصون بماند. چه پیروز باشد یا شکست خورده، چه در میان مخالفین باشد و یا درمیان وفاداران، چه در میان اکثریت باشد و چه در نزد اقلیت. این کورکردن با جنگ سی و سه روزه در ژوئیه سال ۲۰۰۶ همراه بود و از اکتبر ۲۰۲۳، ناخودآگاهی شکست نظامی، و کورسازی آگاهانه توسط تشیع سیاسی دنبال می‌شود که علیرغم همه زیان‌هایی که به بار آورده است، و بدون هیچ فکر و پاسخگویی، همیشه پیروز تلقی می‌شود.[۱۲۷]

نوعی دیگری از کوری نیز در عرصه سیاسی در داخل وجود دارد که مبتنی بر نفی بازی سیاسی، قواعد و ابزار آن است. هیچ مخالف یا حمایتی برای انکار قواعد بازی دموکراتیک که منجر به انتقال قدرت می‌شود وجود ندارد. هیچ اکثریت یا اقلیتی وجود ندارد، زیرا هر زمان که حزب‌الله احساس کند که موازنه‌های موجود به نفعش نیست، رژیم حاکم بر کشور را می‌تواند از طریق سازوکارهای مختلف مختل سازد، همانطور که در دوره ریاست جمهوری اتفاق افتاد .

موضوع شیعه

موضوع شیعه به انباشتن تاریخ شکست و از دست دادن آگاهی خود خلاصه نمی‌شود. بلکه به راحتی آنها را پیروزی تلقی کرده و بازی سیاسی و ابزارهای آن را انکار می‌کند، تا

---

[۱۲۶] المقال منشور في دورية فان رقم ٤)عدد تموز ٢٠٢٤(الصادرة عن مؤسسة أمم للتوثيق والأبحاث من ضمن ثلاثية مقالات بعنوان: "هل يمكن أن يخرج من الطائفة الشيعية في لبنان مشروع سياسي معارض للثنائي الشيعي؟ "

[۱۲۷] همان

حاکمیت بدون پاسخگویی برقرار شده و به تحمیل خود به مردم بینجامد. شرایط طوری است صدای دولت خاموش می‌شود و دست سیاسی شیعه بی بند و بار باز باقی می‌ماند، و در نتیجه آسیب به تمام سطوح حکومتی و چارچوب‌های تنظیم کننده جامعه کشیده شود. جای خالی دولت (عرفی) به نوک کوه یخ تبدیل شده است، وضعیت خطرناکی که همه ساختارهای جامعه را در بر گرفته است. تشیع سیاسی برای جایگزینی نظام دفاعی و امنیتی با شبه نظامیان مسلح که جایگزین نیروهای مسلح قانونی هستند، اقتصادی موازی با اقتصاد مشروع عرفی، و سیستم آموزشی کمکی برای نظام آموزشی لبنان بود تلاش می‌کند... در داخل سرویس‌های امنیتی نفوذ سیاسی شیعه یا تلاش برای تحمیل یا گسترش نفوذ آن مشاهده می‌شود. در مراکز تصمیم‌گیری آموزشی، تشیع سیاسی برای تحمیل جهت گیری‌های خود بر سیاست رسمی آموزشی، در شوراهای دانشجویی در دانشگاه لبنان، و در مرکز آموزشی تحقیق و توسعه، حزب الله همواره در تلاش برای تحمیل نفوذ خود بوده است. حزب‌الله همچنین با آماده‌سازی نیروی انسانی وابسته به خود و با ویژگی‌های مورد نیاز مکانیسم‌های مشارکت در نهادهای اقتصادی قانونی از جمله نهادهای تجاری و مالی، علاوه بر ایجاد حلقه‌ها و اقتصاد موازی خود، به دنبال نفوذ به دایره مشروع اقتصادی است.

در این شرایط راهی برای حکمرانی (عرفی) و توسعه اقتصادی و اجتماعی نیست، بلکه دریچه‌ها به سوی فلاکت هرچه بیشتر کشور باز شده است. در اینجا بحث شیعه بر نکوهش توسعه یافتگی، و درعوض تجلیل از بدبختی و تحقیرآمیز دانستن فرهنگ زندگی و توهین به شادی و لذات زندگی قرار گرفته است. اگر بدبختی و فلاکت نتیجه اجتناب ناپذیر همه عناصر «تشیع» است، برچیدن این عناصر پیچیده با پافشاری بر حق حیات و آزادی‌های بدیهی در مواجه با فلاکت حاصل می‌شود. آزادی بدیهی حق طبیعی فرد است. زندگی، رضایت، شادی، لذت و اشتیاق به آرامش و امنیت: همه اینها چیزهای ساده‌ای هستند... اما کافی است تا پیچیدگی عناصری را که در کنار هم قرار گرفتند و «تشیع» را که مرگ را تجلیل می‌کند، غم، اندوه، درد، درگیری‌های دائمی و رویارویی‌های مداوم را باعث می‌شود، بر همگان روشن شود.

بنابراین، صدای ما از درون جامعه شیعه مخالفت جنگ است. حزب‌الله مشروعیت خود را پس از نظامی ساختن فرقه، کاهش نمایندگی آن و تحمیل یک ایدئولوژی مذهبی مغایر با ارزش‌های جامعه کثرتگرای لبنان را دارد از دست می‌دهد. بنابراین دیده می‌شود که شکلی از دوگانه‌گرایی شیعی بوجود آمده است؛ شیعه‌گرایی که از سوی حکومت اسلامی در ایران به لبنان کشیده شده است، و شیعه‌ای که با آن مخالف است. بنابراین، باید با این شکاف عمده مقابله کرد. جایگاه مذهب نباید با ورود آن به سیاست مخدوش شود. دکتر خلیفه خاطرنشان می‌سازد که شیعیان وجود دارند و هویت خود را بیان می‌کنند و تعداد آنها در حال افزایش است. آنها با سخنان سمیر جعجع، رئیس حزب «نیروهای لبنان» که پروژه دولت مدرن و حاکمیت ملی و آزادی‌ها را مطرح می‌سازد، موافق هستند.[١٢٨]

---

١٢٨ رامی شفیق، إخلاء جنوب لبنان.. تبني الحكومة "ألسنة حزب الله" وأخذ البلد إلى الانتحار، سیاسة «شرق أوسط.» ٦:١١م, الأحد ,١٥ سبتمبر ٢٠٢٤.

راهی به پیش

هیچ ابتکاری به اندازه رویدادهای شتاب دهنده در افق کنونی جامعه لبنانی نمی‌تواند وجود داشته باشد. یک مرجع مشخص در لبنان، با زبانی که توجه فعالان و تأثیرگذاران منطقه‌ای و بین‌المللی را به خود جلب کرده است، در حال بازپس گیری جایگاه خویش در جامعه است. جنبش آزادی برای لبنان ضرورت تشکیل یک دولت لیبرال مدرن را به گوش می‌رساند. بجز تشکیل یک دولت مدرن راه دیگری برای لبنان وجود ندارد. صدای مخالفت‌های نوظهور شیعیان این نیاز را مطرح می‌سازد که یک چشم انداز ملی جامع حول محور موضوعات کشور بوجود آید.

باید در نظر داشت که زمان این تغییرات فرا رسیده است. اقتصاد لبنان در نتیجه مداخله حزب الله در سوریه و قانونی شدن مرزها برای قاچاق، رو به تحلیل گذاشته است. حزب‌الله باید جنگ را متوقف کند، زیرا سلاح‌های آن دیگر از لبنان محافظت نمی‌کند، بلکه وحدت ملی کشور را تهدید می‌کند... چه کسی اجازه می‌دهد که به این راحتی جنوبی‌ها، امنیت و معیشت خود را قربانی کنند؟ هیچ مقاومتی تا ابد باقی نمی‌ماند. مرزهای زمینی و مناطق مورد مناقشه پس از تکمیل مرزبندی دریایی، بهتر از فرمول حزب‌الله است که با جامعه و فرهنگ متنوع لبنان سازگاری ندارد. حزب الله به سمت نابودی میرود و چهار میلیون لبنانی را با خود می‌برد. آنچه ما تجربه میکنیم نتیجه انتخاب حزب‌الله و کسانی است که در انتخابات به آن رای دادند. بخشی از محیط شستشوی مغزی شده حزب الله که در انکار زندگی می‌کند و شکست را پیروزی و ذلت را سربلندی و عزت می‌داند. پس از هر اتفاقی که می‌افتد، مسئولیت آن برعهده حزب‌الله است.

مردم لبنان نگران جامعه خویش هستند: «ما با یک فاجعه و یک ضیافت جهل و جنون روبرو هستیم و مردم به حال خویش رها شده‌اند»... بنابراین، همبستگی ضروری اخلاقی انسانی می‌تواند بر این شرایط غلبه کند. «حزب‌الله نمی‌تواند از لبنان محافظت کند و نه می‌تواند از اعضای آن محافظت کند، و کسانی که آن را تاسیس و تامین مالی کردند، امروز در حال مذاکره برای کاهش نقش آن هستند». معامله خون لبنانی‌ها و شیعیان برای حزب‌الله ارزان نیست. میان شکل گیری یک دولت مدرن و حزب الله، مردم لبنان باید دولت مدرن را انتخاب کنند.[۱۲۹]

بعد از کشته شدن اسماعیل هنیه و سپس حس نصرالله، موضع نهضت آزادی لبنان بازهم در مقابل تشیع سیاسی و فروش لبنان به جمهوری اسلامی توسط حزب‌الله قرار گرفت. آیا جمهوری اسلامی آمده بود تا با پشتیبانی حزب‌الله آنها را توانمند سازد تا در برابر اسرائیل مقاومت کنند؟ اما مقاومت در برابر هر نوع اشغال امری طبیعی است. نه نیاز به مذهب دارد و نه ایدئولوژی خاصی. اما در اثر سیاست‌های حزب‌الله، امروزه لبنان به جهنمی تبدیل شده است. این حزب‌الله است که بعنوان شاخه نظامی جمهوری اسلامی این مشکلات را برای

---

[۱۲۹] صوت لبنان، هل تجاوزت دیبلوماسیة ایران حدود سیادة لبنان؟

کشور باعث شده است. این مواضع بطور روشنتر در رخدادهای اخیر بیان شده است: «اظهارات عباس عراقچی، وزیر امور خارجه رژیم ایران در بیروت، به درد و رنج مردم لبنان هیچ ارزشی نمی‌دهد، بلکه همچنان دستورات خود را بگونه‌ای که با منافع مردم لبنان تناسب ندارد، بر مقامات لبنان تحمیل می‌کند». دکتر علی خلیفه به رادیو صدای لبنان درباره تخلفات دیپلماسی ایران در لبنان توضیح می‌دهد. حادثه بمب‌گذاری پیج‌ها دخالت سفارت ایران در بیروت در نقش‌های امنیتی و نظامی برخلاف مقاوله‌نامه حقوق دیپلماتیک وین است. این امر تمامیت ارضی و استقلال سیاسی لبنان را نقض می‌کند. در گفتگوی خود با صدای لبنان، دکتر خلیفه افزود در مواجهه با این نقض حاکمیت ملی کشور، مقامات رسمی به ویژه وزارت امور خارجه موظفند ماهیت اینگونه اقدامات را روشن سازند.

منابع

Abdel-Ati Al-Naggar, Abdallah and Prantner, Zoltán, Haji Mohamed-Adolf Hitler Arab Perspective, *Al-Manhal Journal for Research and Islamic Studies*, Volume 10,N° 01, pp: 33-50, June 2024.

Alkodimi, A. Khaled and Alkodimi, Noritah, Satire In Sonallah Ibrahim's The Committee: An Allegory To Ridicule Capitalism, *Journal of Language Studies*, Volume 10, Issue 3, 2010.

Aron, Raymond, *The Opium of the Intellectuals* (Routledge, 2001).

Blake, William (1789/2012). *The Songs of Innocence*; Gaskell, E. (1845/2017).

Barnet, D. and Karsh, E. Azzam's Genocidal Threat. *Middle East Quarterly*, Volume 18, Number 4 (Fall 2011).

Barton, Mary, *A Tale of Manchester;* Trollope, C. (1984). *Shirley*; Kingsley, C. (1984/2010). *Yeast: A Problem; North and South*, novel by Elizabeth Gaskell, written at the request of *Charles Dickens* and published anonymously in serial form in *Household Words;* Barton, M. (1839). *A Tale of Manchester Life*.

Bauer, B. (1943). *The Jewish Problem*. Marxists Internet Archive.

Callinicos, Alex. *An Anti-Capitalist Manifesto* (Polity, 2003).

Cleveland, L. William. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' Al-Husri* (Princeton University Press, 1971).

Collier, P. *Breaking the Conflict Trap: Civil War and Development Policy* (World Bank Publications, 2003).

Coren, M. The Reformation at 500: Grappling with Martin Luther's anti-Semitic legacy, MacLean's (October 25, 2017).

Dicken, Charles. (1837-39). *Oliver Twist*; or The Parish Boy's Progress. Charles;

Dickens, Charles. (1864-65). *Our Mutual Friend. See: The Project Gutenberg eBook of Our Mutual Friends, by Charles Dickson;* Blake, W. (1969).

Disraeli, B. (1845). *Sybil*, or *The Two Nations.* Oxford World's Classics.

Document on German Foreign Policy 1918-1945. United State: Government Printing Office. Washington, 1954, 871-888.

Elpeleg, Zvi, Himelstein, Shmuel, *The Grand MuftiHaj Amin al-Hussaini, Founder of the Palestinian National Movement* (Routledge, 1993).

Epstein, Joseph, How the Left Fell in Love with Militant Islam, *Endowment with Middle East Truth*, April 2, 2024.

Feith, D.J. The Forgotten History of the Term Palestine. *Hudson Institute*.

Fourier, C. (1808 /1996). *Theory of the Four Movements and the General Destinies.* Cambridge University Press.

Green, T.H. (1883). *Prolegomena to Ethics. New York, USA:* Kraus Reprint Company.

Green, T.H. (1888), *Works of Thomas Hill Green.* London, England: Logmans, Green, and Co.

Green, T.H. (1999). *Lectures on the Principles of Political Obligation*. Kitchener, Canada: Batoche Books.

Green, T.H. (1986). *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*. Harris, P. and Morrow, J. (Eds.). London, UK: London University Press.

The Covenant of the Islamic Resistance Movement. (18 August 1988). *The Avalon Project: Documents in Law, History and Diplomacy*. Yale Law School. Lilian Goldman Law Library.

Hanania, Richard, Nazism and the Failure of Arab Modernity, *Richard Hanania's Newsetter,* May 15, 2024.

Hofmann, Paul, U.N. Votes, 72-35, To Term Zionism form of Racism. *The New York Times,* November 11, 1975.

Kaldor, Mary, New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era (Stanford University Press, 2012).

Kaplan, Ro. *Balkan Ghosts: A Journey Through History* (Picador, 2005).

Luther, Martin. *On the Jews and Their Lies* (Silvanus Publishing, Incorporated, 2016).

Mansour, Hussein Aboubakar, The Liberation of the Arabs From the Global Left. *Middle East Forum*, July 11, 2022.

Masaeli, Mahmoud et al. eds., *Faith in Democracy: Jstice, Politics and Transcedence* (Belgium: Gompel & Svacina 2020).

Masaeli, Mahmoud and Munro، Lauchlan. *Canada and Challenges of International Development and Globalization*. (University of Ottawa Press, 2018).

McNally, David. *Another World Is Possible: Globalization and Anti-Capitalism* (Arbeiter Ring, 2006)

Mentinis, Mihalis. *Zapatistas: The Chiapas Revolt and What It Means for Radical Politics* (Pluto Press, 2006).

Omar, Mustafa, The Socialism of Islam: Beyond "Islamic Socialism", Hood Communism, April 25, 2024.

Owen, R. (1816). *A New View of Society: Or, Essays on the Formation of Human Character Preparatory to the Development of a Plan for Gradually Ameliorating the Condition of Mankind*.

Parsons, L. The Secret Testimony of the Peel Commission (Part II): Partition. *Journal of Palestine Studies.* Volue 49, Number 2 (Winter 2020).

Pipes, Daniel, Arabic Voice of Hitler During WWII, Younis Bahri. *Middle East Forum*. November 21, 2022.

Rampoldi, Milena, *Abdel Rahman Badawi: Rabia Al-Adawiyya, Martyr of Divine Love* (Epubli GmbH, 11 February 2015).

Riecken, Nils et al., How to Read German State Archives Differently: The Case of the “Iraqi Traveller” Yūnis Baḥrī (1901-1979) in A Global Frame. *Working Papers*, Number 18, 2017.

Rose, E.M. *The Murder of William of Norwich* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Said, S. *The Question of Palestine* (New York. Vintage Books, 1980).

Saint-Simon, H. (1825) *Nouveau Christianisme*. Aubry.

Sayigh, Fayez, Zionist Colonialism in Palestine (1965), *Settler Colonial Studies*, 2:1, 206-225, DOI: 10.1080/2201473X.2012.10648833.

Schaeffer, C., Hatred in Plain Sights. *Smithsonian Magazine* (October 2020).

Sing, Manfred, Brothers in Arms: How Palestinian Maoists Turned Jihadists, *International Journal for the Study of Modern Islam*, Volume 51, Issue 1, 2011.

Smith, A. (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. Cambridge, England: Cambridge University Press

The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council (July 1-17, 1968).

Yuen, Eddie et al., eds. *The Battle of Seattle: The New Challenge to Capitalist Globalization* (Soft Skull Pr. 2002).

Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca)

AFTAB PUBLICATION

Leftism, Political Islam, and Crisis of Palestine

Dr. Mahmoud Masaeli



This book investigates the overlap of leftist ideology, political Islam, and the Palestinian crisis, and examines their background, ideological, and geopolitical intertwining. It examines the place of leftist movements in the Arab world's radical milieu as well as their partnerships with Islamist groups. The book also considers the development of the Palestinian cause, and explores the nuances of the topic utilizing a neutral approach to present ideas. Finally, it covers the international law implications and implications for world affairs, providing readers with an overall understanding of the Palestinian question.

ISBN: E-book: 978-1-0694072-0-7